SANCTI

THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

SANCTI
THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
OPERA OMNIA
IUSSU IMPENSAQUE

LEONIS XIII P. M.
EDITA

TOMUS SEPTIMUS

PRIMA SECUNDAE SUMMAE THEOLOGIAE

A QUAESTIONE LXXI AD QUAESTIONEM CXIV

AD CODICES MANUSCRIPTOS VATICANOS EXACTA

CUM COMMENTARIIS

THOMAE DE VIO CAIETANI ORDINIS PRAEDICATORUM

S. R. E. CARDINALIS

CURA ET STUDIO

FRATRUM EIUSDEM ORDINIS

ROMAE
EX TYPOGRAPHIA POLYGLOTTA
S. C. DE PROPAGANDA FIDE
MDCCCXCII

Proprietas litteraria.

PRIMA SECUNDAE

SUMMAE THEOLOGIAE

SANCTI THOMAE AQUINATIS

A QUAESTIONE LXXI AD QUAESTIONEM CXIV

CUM COMMENTARIIS

CARDINALIS CAIETANI

PRIMA SECUNDAE
SUMMAE THEOLOGIAE
ANGELICI DOCTORIS
SANCTI THOMAE AQUINATIS
ORDINIS PRAEDICATORUM

A QUAESTIONE LXXI AD QUAESTIONEM CXIV

CUM COMMENTARIIS

THOMAE DE VIO CAIETANI
EIUSDEM ORDINIS

S. R. E. CARDINALIS

QUAESTIO SEPTUAGESIMAPRIMA
DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE
IN SEX ARTICULOS DIVISA

CONSEQUENTER considerandum est de vitiis et peccatis *. Circa quae sex consideranda occurrunt: primo quidem, de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum *; tertio, de comparatione eorum ad invicem *; quarto, de subiecto peccati *; quinto, de causa eius *; sexto, de effectu ipsius **.

* Cf. qu. LV, Introd. * Qu. LXXII. * Qu. LXXIII. * Qu. LXXIV. * Qu. LXXV. ** Qu. LXXXV.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum vitium contrarietur virtuti.

Secundo: utrum vitium sit contra naturam.

Tertio: quid sit peius, utrum vitium vel actus vitiosus.

Quarto: utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.

Quinto: utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Sexto: de definitione peccati quam Augustinus ponit, XXII *Contra Faustum* *: *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.*

* Cap. XXVII.

ARTICULUS PRIMUS
UTRUM VITIUM CONTRARIETUR VIRTUTI

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti. Uni enim unum est contrarium, ut probatur in X *Metaphys.* * Sed virtuti contrariantur [α] peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium: quia vitium dicitur etiam si sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

* S. Th. lect. V; Didot lib. IX, cap. IV, n. 4. - Cf. S. Th. lib. X, lect. VII, VIII; Did. lib. IX, cap. V, VI.

2. PRAETEREA, virtus nominat quandam perfectionem potentiae. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. PRAETEREA, Tullius dicit, in IV *de Tusculanis Quaest.* *, quod *virtus est quaedam sanitas animae.* Sanitati autem opponitur aegritudo vel morbus, magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

* Cap. XIII.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, in libro *de Perfectione Iustitiae* *, quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus.* Virtus autem est *qualitas quae facit bonum habentem,* ut ex supradictis * patet. Ergo vitium contrariatur virtuti.

* Cap. II. * Qu. LV, art. 3, 4.

RESPONDEO DICENDUM quod circa virtutem duo possumus considerare: scilicet ipsam essentiam virtutis; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae: unde Philosophus dicit, in VII *Physic.* *, quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam: in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis * patet.

* Text. 17. - S. Th. lect. V. * Qu. LVI, art. 3.

α) *contrariantur.* – *contrariatur* codices.

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur: nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium: vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III *de Lib. Arb.* *: *Quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium.*

* Cap. xiv.

Ad primum ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem: sed peccatum quidem contrariatur secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem secundum quod est bonitas quaedam; vitium autem proprie secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiae quae est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius cuius est virtus: et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit, in IV *de Tusculanis Quaest.* *, *morbi et aegrotationes partes sunt vitiositatis:* in corporibus enim *morbum appellant* [β] *totius corporis corruptionem,* puta febrem vel aliquid huiusmodi; *aegrotationem* vero, *morbum cum imbecillitate; vitium* autem, *cum partes corporis inter se dissident.* Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus; *in animo tamen,* ut ipse dicit, *haec duo non possunt nisi cogitatione secerni.* Necesse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas: quia *unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur,* idest homo ex opere, ut dicitur Matth. xii *. Sed *vitium animi,* ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens.* Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel aegrotatione, ut puta [γ] cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam aegrotatio vel morbus: sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas; nam sanitas etiam quaedam virtus ponitur in VII *Physic.* * Et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam aegrotatio vel morbus.

* Loc. cit. in arg.
* Vers. 33. - Cf. Luc. cap. vi, vers. 44.
* Loc. cit. in corpore.

β) *appellant.* – *appellat* PEa.

γ) *ut puta.* – *utpote* Pa, *puta* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo quaestionis septuagesimaeprimae et articulorum, adverte, novitie, quod licet, tractando de virtutibus, non fuerit distinctum de virtutis habitu et actu eius in vocabulis, quia caremus illis nominibus; tamen in hoc tractatu habemus nomina, et *vitii* quidem nomine habitum vitii significamus, *peccati* autem nomine actum ipsum vitii. Propter quod Auctor utrumque proponit in principio quaestionis, et in articulis distincte quaerit de eis. Attentus ergo esto quando de vitio, et quando de peccato est sermo.

In primo articulo, memor esto doctrinae Posterioristicae de *per se primo* et *per se secundo* * etiam essentialiter: et videre poteris quod, sicut homini convenit primo rationale et consequenter animal, ita virtuti sua differentia constitutiva, et consequenter commune praedicatum essentiale, scilicet esse bonitatem.

* Aristot. *Poster. Anal.*, lib. I, cap. iv, n. 4: s. Th. lect. x.- Cf. Comment. Caiet. super eund. loc.

Manda quoque memoriae oppositionem et distinctionem horum trium, vitii, peccati et malitiae; ut possis intelligere sequentia.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VITIUM SIT CONTRA NATURAM

Ad Rom., cap. i, lect. viii; *Ad Galat.*, cap. v, lect. vi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est *. Sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem aut ab assuetudine [α], ut dictum est *. Ergo vitia non sunt contra naturam.

* Art. praeced.
* Qu. lxiii, art. 1, 2, 3.

2. Praeterea, ea quae sunt contra naturam, non possunt assuefieri [β], sicut *lapis nunquam assuescit ferri sursum,* ut dicitur in II *Ethic.* * Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

* Cap. i. n. 2. - S. Th. lect. i.

3. Praeterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus ut in pluribus: quia, sicut dicitur Matth. vii *, *lata est via quae ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam.* Ergo vitium non est contra naturam.

* Vers. 13.

4. Praeterea, peccatum comparatur ad vitium sicut actus ad habitum, ut ex supradictis * patet. Sed peccatum definitur esse *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei;* ut patet per Augustinum, XXII *Contra Faustum* *. Lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam sit contra naturam.

* Art. praeced.
* Cap. xxvii.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III *de Lib. Arb.* *: *Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est.*

* Cap. xiii.

α) *ab assuetudine.* – *per assuetudinem* EF.

β) *assuefieri.* – *assuesci* EF; et mox pro *assuefiunt, assuescunt.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra * dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita [γ] contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur: *a vitio* autem *nomen vituperationis tractum* [δ] *creditur*, ut Augustinus dicit, in III *de Lib. Arb.* *

* Art. praeced. — * Ibid. — * Cap. XIV.

Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. *Bonum* autem *hominis est secundum rationem esse*, et *malum hominis est praeter rationem esse*, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Unde virtus humana, quae *hominem facit* [ε] *bonum, et opus ipsius bonum reddit* *, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi: vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis *.

* S. Th. lect. XXII. — * Aristot. *Ethic.*, lib. II, cap. VI, n. 2, 3. - S. Th. lect. VI. — * D. 842.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod virtutes, etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, idest secundum ordinem rationis: dicit enim Tullius, in sua *Rhetorica* *, quod *virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam: et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

* *De Invent. Rhetor.*, cap. LIII.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura: non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturae convenit.

AD TERTIUM DICENDUM quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis: plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis *.

* D. 295, 839.

AD QUARTUM DICENDUM quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit, in III *de Lib. Arb.* *, quod *a Deo habent omnes naturae quod naturae sunt: et intantum sunt vitiosae, inquantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt.*

* Cap. XV.

γ) *ex hoc quod est disposita.* – *hoc quod est dispositum* EF. – Pro *naturae, suae naturae* P.
δ) *tractum.* – *detractum* PABCDEFGHIL*a*.
ε) *facit.* – *imperfecte facit* E. – Pro *intantum, etiam intantum* E, *et intantum* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem septuagesimaeprimae quaestionis, in responsione ad tertium, adverte quod argumentum est arduum, et flebilem ingerens difficultatem de ea quam experimur in nostra specie, singulari miseria. Admirandum quippe est quod, cum omnibus speciebus quas videmus tam infra quam supra hominem, statutum sit bonum ut in pluribus; sola humana natura in hac iacet miseria, ut malum habeat ut pluribus, et bonum ut paucioribus. Et est sermo de malo contra naturam, et bono secundum naturam. Et Auctor ex Aristotele, IX *Ethic.* *, solvit, dicens quod causa huius exorbitantiae est dualitas naturarum subordinatarum in homine, quarum una contrariatur alteri. Ex hoc namque quod in homine est ratio et sensus, et *caro concupiscit adversus spiritum* *, et a bono sensus inchoamus; adiuncto illo alio principio, *Sed plures sunt inchoantes quam consummantes;* manifeste sequitur quod plures sequuntur bona secundum naturam sensitivam, quam pervenientes ad sequendum bonum secundum naturam rationalem. Ex hoc autem aliquis malum contra naturam rationalem incurrit, quia in sensitivae naturae bonis quiescit.

* Cf. cap. IV, n. 8, 9. - S. Th. lect. IV. — * *Ad Galat.* cap. V, vers. 17.

Est etiam et alia ex eadem radice ratio. Quia scilicet naturae sensitivae bona sunt quoad nos magis connaturalia, utpote ab ineunte aetate in usu; et magis nota, utpote evidenti experientia sensuum; et magis moventia, et ratione promptae delectationis, et ratione imminentis oppositi contristantis in promptu. Rationis autem bonum post aetatem percipitur; et parum cognoscitur; et parum movet tam ipsum quam oppositum malum, tam culpae quam poenae, ut experimur.

Ostendit autem haec humanae naturae infelicitas ipsam non esse eiusdem naturae cum aliis quas videmus; sed altiorem ingredi rerum ordinem, parum tamen de illo participando.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VITIUM SIT PEIUS QUAM ACTUS VITIOSUS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vitium, idest habitus malus, sit peius quam peccatum, idest actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est peius. Sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

2. PRAETEREA, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum. Sed habitus malus virtua-

liter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus.

3. PRAETEREA, causa est potior quam effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

SED CONTRA, pro actu vitioso aliquis iuste punitur: non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est peior quam habitus vitiosus.

RESPONDEO DICENDUM quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quod actus in bono et in malo praeeminet potentiae, ut dicitur in IX *Metaphys.* *: melius est enim bene agere quam posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum: ut scilicet, sicut habitus bonus vel malus praeeminet in bonitate vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui.

* S. Th. lect. x. - Did. lib. VIII, c. ix, n. 1, 2, 3.

Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus *: quia *propter quod unumquodque tale, et* [α] *illud magis est.*

* D. 60.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod praeeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque: secundum quid autem, quod praeeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem * ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura quae non potest semper agere, et cuius actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia: sed habitus est potior secundum quid.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, idest virtute. Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

AD TERTIUM DICENDUM quod habitus est causa actus in genere causae efficientis: sed actus est causa habitus in genere causae finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali. Et ideo in bonitate et malitia actus praeeminet habitui.

α) *tale, et.* – *tale* FKsD, om. ABCEGILpDH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio, in responsione ad primum, nota quid per se et quid per accidens in habitu et actu, iuxta doctrinam in corpore articuli; ut scias discernere, cum de nobilitate habitus et actus est disceptatio. Propter quod responsio ad tertium etsi solum loquatur comparando actum et habitum in nobilitate et malitia, non tamen negatum inde putes actum esse simpliciter nobiliorem habitu. Ex ratione enim allata in corpore, et explanata ad primum, patet quod actus simpliciter est nobilior et melior habitu: sicut actus simpliciter actu permixto potentiae, et finis eo quod est ad finem simpliciter. Secundum quid autem, inquantum permanet in subiecto, et habet in se virtualiter actum ut causa efficiens, non inconvenit excellere. Non enim proprie causa est univoca, ut Socrates Platonis: sed potius sicut semen, quod est secundaria causa infra univocam. Ad eandem enim speciem spectat semen et effectus, et habitus et actus: sed effectus et actus perfectiores sunt res talibus instrumentalibus causis, quam suis effectibus *.

* Ita omnes nostrae editiones.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PECCATUM SIMUL POSSIT ESSE CUM VIRTUTE

Supra, qu. LXIII, art. 2, ad 2; infra, qu. LXXIII, art. 1, ad 2; IIª IIªᵉ, qu. XXIV, art. 12; *De Virtut.*, qu. 1, art. 1, ad 5.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est *. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

* Art. 1.

2. PRAETEREA, peccatum est peius quam vitium, idest actus malus quam habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo neque peccatum.

3. PRAETEREA, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in II *Physic.* * Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis: sicut *monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine,* ut dicitur in II *Physic.* * Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliqua virtute animae. Et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

* Cap. VIII, n. 8. - S. Th. lect. XIV.

* Ibid.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod per contraria virtus generatur et corrumpitur. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra * habitum est. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

* Cap. III, n. II. - S. Th. lect. III.

* Qu. LI, art. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum comparatur ad virtutem sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex vio-

lentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo *utitur eo cum voluerit* *. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati.

* Averr. III *de Anima*, comment. XVIII.

Actus autem peccati, si comparetur ad ipsam virtutem prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum: sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra * dictum est. Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quod per unum actum peccati aliquae virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur caritati, quae est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes *: et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa caritate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusae, quantum ad hoc quod [α] sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale, et sic non sunt virtutes. Sed peccatum veniale, quod non contrariatur caritati nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitae non tolluntur per unum actum cuiuscumque peccati.

* Qu. LXIII, art. 2, ad 2.

* D. 306.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis: potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis. Peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis, et cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis: potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso. Et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum quod virtutes naturales agunt ex necessitate: et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animae non producunt actus ex necessitate: unde non est similis ratio.

α) *quantum ad hoc quod.* – *inquantum* Pa; *quantum... virtutes* om. K.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, in responsione ad secundum, adverte quod, argumento consistente in hoc, quod si virtus non est compossibilis minori malo, puta vitio, ergo nec maiori, puta actui, etc.: respondet Auctor quod incompossibilitas non consurgit ex maiori vel minori bonitate vel malitia, sed ex directa oppositione; magis autem opponitur vitium virtuti quam peccatum; et ideo, etc.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS

II *Sent.*, dist. XXXV, art. 3; *De Malo*, qu. II, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Lib. Arb.* *, quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum.* Sed non potest esse aliquid voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

* *De Vera Relig.*, cap. XIV. - Cf. *de Lib. Arb.* lib. III, cap. XVIII.

3. Praeterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quod continue peccaret: quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod, dicitur Iac. IV *: *Scienti bonum facere* [α] *et non facienti, peccatum est illi.* Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

* Vers. 17.

Respondeo dicendum quod quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire: qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. – Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus: ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundum aliquid veri-

α) *facere.* – Om. codices.

tatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam: quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. – Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse *. Non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati: sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati: et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis.

* D. 942.

Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem: puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem: voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. – Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito: sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam debet [β] ire; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem: quia omissio sequitur praeter intentionem; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentionem, ut patet in II *Physic.** Unde manifestum est quod tunc [γ] peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

* Cap. v, n. 3 sqq. – S. Th. lect. VIII, IX.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum: eo quod *bonum contingit ex tota integra* [δ] *causa, malum autem ex singularibus defectibus,* ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Et ideo peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet: sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat [ε] voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.

* S. Th. lect. XXII.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III *Ethic.* * Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

* Cap. v, n. 6. – S. Th. lect. XI.

AD TERTIUM DICENDUM quod peccatum omissionis contrariatur praecepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper. Et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat.

β) *debet.* – *deberet* Pa.
γ) *tunc.* – Om. EF.
δ) *integra.* – *et integra* codices et *a.*
ε) *aliquis faciat.* – *faciendo* E, *faciat* F, *aliquid faciat* P; *sed... debet* om. K.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR PECCATUM ESSE *DICTUM VEL FACTUM VEL CONCUPITUM CONTRA LEGEM AETERNAM*

II *Sent.*, dist. XXXV, art. 2; *De Malo*, qu. II, art. 1.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam* *. Dictum enim, vel factum, vel concupitum, importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est *. Ergo haec definitio non includit omne peccatum.

* Aug., *Contra Faust.*, lib. XXII, cap. XXVII.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Duabus Animabus* *: *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere, *Peccatum est concupitum contra legem aeternam;* nec oportuit addere, *dictum vel factum.*

* Cap. XI.

3. PRAETEREA, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine: nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supradictis * patet. Unde et Augustinus, in I *de Lib. Arb.* *, per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari:* et in libro *Octoginta trium Quaest.* *, dicit quod *omnis humana perversitas est uti fruendis et frui utendis.* Sed in praemissa definitione nulla fit

* Qu. XVIII, art. 6.
* Cap. XI.
* Qu. XXX.

mentio de aversione a debito fine. Ergo insufficienter definitur [α] peccatum.

4. Praeterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala quia prohibita, sed quaedam sunt prohibita quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quod sit contra legem Dei.

5. Praeterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis * patet. Sed *malum hominis est contra rationem esse,* ut Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* * Ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem aeternam.

* Art. 1; qu. xxi, art. 1.
* S. Th. lect. xxii.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis * patet, peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius *, sicut ex supradictis * patet: sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle et eligere; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum vel factum vel concupitum;* aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, *contra legem aeternam.*

* Loc. cit. in arg. 5.
* D. 842.
* Qu. 1, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus: sicut in divinis *genitum* et *ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit, in V *de Trin.* * Et ideo pro eodem est accipiendum *dictum* et *non dictum*, *factum* et *non factum.*

* Cap. vi, vii.

Ad secundum dicendum quod prima causa peccati est in voluntate, quae imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum: et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est *; necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

* Qu. xx, art. 1, 2, 3.

Ad tertium dicendum quod lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem, consequenter autem facit hominem [β] bene se habere circa ea quae sunt ad finem. Et ideo in hoc [γ] quod dicit *contra legem aeternam,* tangit aversionem a fine, et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur quod non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario vero in naturali iudicatorio rationis humanae, tunc omne peccatum est malum quia prohibitum: ex hoc enim ipso quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum quod a theologis [δ] consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod est contra rationem: praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei.

α) *definitur.* – *definit* EF.
β) *hominem.* – Om. *Pa.*
γ) *in hoc.* – *hoc* EF.
δ) *theologis.* – *catholicis* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto dubium occurrit ex Gregorio de Arimino, in II *Sent.*, dist. xxxiv *, volente quod peccatum proprie, quo quis dicitur formaliter peccans, non est actus, nec est aliquid incomplexe significabile. Et hoc probatur dupliciter. Primo, quia peccatum consistit in hoc quod aliquis agit contra rectam rationem: sed hoc non est nisi complexe significabile: ergo. – Et quia in praeceptis affirmativis et negativis prohibentur peccata, et affirmantur eorum opposita, ut patet. Sed in his sola complexe enuntiabilia iubentur aut prohibentur: quia cum praecipitur, *Non moechaberis,* nec vir nec mulier nec actus prohibetur, sed facere actum commixtionis; quod sola oratione est enuntiabile, formaliter vel aequivalenter.

* Super dist. xxxiv sqq., art. 2.

II. Sed haec Gregorii phantasia a divo Thoma, post Augustinum et Aristotelem *, excluditur, dicente hic quod peccatum nil aliud est quam actus humanus malus. Constat namque quod actus humanus malus est quid incomplexe significabile: significatur namque infinitis nominibus incomplexis, ut fornicationis, blasphemiae, et aliis huiusmodi nominibus. Peccatum namque, cum voluntarium sit in actu secundo consistens secundum veritatem, aut sumitur materialiter, aut formaliter, aut pro toto composito. Et si quidem sumitur materialiter, constat quod actus secundus est, quidquid sit illud: et potest et nominaliter et verbaliter significari; verbaliter quidem per modum actus, nominaliter autem per modum substantiae. Si vero sumitur formaliter, constat quod est privatio, quae eodem modo est significabilis. Et similiter totum compositum. – Sed quod forte decipit, est quia non discernitur inter peccatum in actu exercito et in actu signato, et peccatum in re, idest secundum se, ut praevenit significabilitatem utramque. In actu namque exercito non nisi verbo significatur; in actu vero signato, nomine: sed quaestio theologorum et philosophorum de re est, ut abstrahit ab his significandi modis.

* *Physic.* lib. II, cap. viii, n. 8. – S. Th. lect. xiv.

Et per haec patet responsio ad obiecta. Falsum namque utrobique assumitur, nisi in actu exercito, cum dicitur quod agere contra rationem, quod moechari, etc., non sint incomplexe significabilia. – Male quoque exponitur Augustinus in definitione ista, *Peccatum est dictum, factum* *, nisi verificetur quod peccatum est dictio, factio, concupiscentia, volitio contra legem Dei.

* Cf. Greg. loc. cit.

III. In eodem articulo, pro quanto hic tractatur quid est peccatum in moralibus, et dicitur quod est actus voluntarius malus, scito, vir docte, quod, ut ex supra dictis in

qu. XVIII * habes, malum aequivoce dicitur de malo absolute, et de malo morali: quoniam malum absolute est formaliter nullius naturae, sed privatio et nihil; malum autem morale est multarum naturarum, sicut color et alia genera. Vitium enim intemperantiae formaliter est una species in rerum natura; et similiter actus intemperantiae formaliter est operatio in certa specie positiva; idem enim iudicium est de intemperantia habituali et actuali, quoad hoc. Et quoniam illa vitium, haec peccatum est, ideo cave, in tractatu de vitiis et peccatis, ne erres in principio, putans vitium et peccatum habere tantum rationem mali ratione privationis. Oportet namque dicere quod peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrarie, et privative: intemperantia enim est actus malus contrarie, pro quanto est actus habens contrarium obiectum formale obiecto temperantiae; est vero actus malus privative, pro quanto est actus privatus rectitudine quam deberet habere.

* Art. 5, Comm. num. II.

Est autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quod prima, ut dictum fuit, est res quaedam positiva, et a Deo, etc.: secunda est privatio, est nihil, et non a Deo. Prima quoque est prior naturaliter secunda, et est fundamentum eius: quod omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, et ad huiusmodi contrarietatem sequitur privatio debitae rectitudinis. Prima rursus spectat ad conversionem: secunda autem ad aversionem inventam in peccato. Utraque etiam * vocatur *inordinatio,* sed prima contrarie, secunda privative: quamvis, usitato vocabulo cum de peccato est disputatio, inordinatio, deformitas, malitia, ratio mali, et si quid est huiusmodi, privative sumantur in littera. Ergo cum dicitur quod peccatum est actus humanus malus, intellige quod malus et inordinatus utroque modo: utramque enim inordinationem habet actus ex incommensuratione ad suam regulam; nam inordinationem contrarie habet ex obiecto, quod est aliquid appetitum dissonans regulae; et ex hoc comitatur inordinatio privative, quia ex hoc actus privatur rectitudine regulae, qua deberet informari. – Et hoc bene nota, et fige menti, si vis Auctorem intelligere, et si vis contradictores convincere. Naturas vitiorum oppone: et cum oportebit fateri vitia esse vere contrarias naturas positivas virtutibus in genere qualitatis, et contraria sint formaliter contraria, cogentur idem dicere de actibus eorum formaliter, ex quibus generantur et quos eliciunt.

* *in peccato utroque et* P et ed. 1514.

IV. In eodem articulo, quoniam ibi dicitur quod inordinatio est *quasi formale in peccato,* et actus humanus est *quasi materiale:* dubitari potest, primo, de sensu litterae; secundo, de re. De sensu quidem, an loquatur de inordinatione utraque *: an de altera tantum, scilicet privativa. Et similiter per *substantiam actus,* an intelligat actum ipsum in genere naturae: an etiam secundum speciem moralem. – Sed haec quaestio, quia de verbis et de rebus constat, non magni facienda est. Verificari namque potest de inordinatione utraque quod est quasi formale in peccato; et substantia actus voluntarii in genere naturae, ut materiale. Et rursus verificari potest quod substantia actus in genere naturae et moris, est ut materiale; et inordinatio privative est ut formale; ut ex dicendis * clarius patet. Secunda tamen expositio magis videtur litteraliter intenta.

* Cf. num. praec.

* Cf. num. VI.

V. De re igitur ipsa dubium est, quae duarum inordinationum sit magis de ratione peccati, an inordinatio positiva, an inordinatio privativa. Et hoc est idem quod quaerere quid est magis de ratione peccati, aversio vel conversio. Oportet enim hic, ubi quid est peccatum fundamus, peccati quidditatem diligenter investigare: quoniam principium omnis scientiae est *quod quid est.* Et scito quod non facio difficultatem in peccatorum nominibus propriis, puta *intemperantia, iniustitia,* vel communi, puta *culpa, peccatum:* quoniam esset quaestio non de rebus absolute, sed ut significantur sub vocabulis, et rediret quaestio de nominibus. Dico autem hoc, ne quis arguat ex hoc quod, sicut *album* puram qualitatem significat, ita *malum* puram malitiam, et *peccatum* puram privationem. Si enim ex nominum significationibus arguimus, *iniustitia actualis**, contrarie sumendo ly *impuram qualitatem.* Igitur et sic oppositas habemus determinationes de genere et speciebus: quod est ridiculum afferre inter viros doctos.

* In editionibus nonnulla verba desiderantur, forte haec vel similia: *impuram qualitatem significat.*

De ipsa ergo re quam peccatum dicimus, quocumque nomine vocetur, quaestio est. Et Scotus, in II *Sent.,* dist. XXXV, tenet quod inordinatio privativa, seu aversio, est magis de ratione peccati: quia est ipsa essentialis ratio peccati. Et hoc manifestat per oppositum: quia rectitudo opposita est ipsa essentialis ratio virtutis. Et deducit hanc suam positionem ex illo capite, scilicet quod peccatum est formaliter privatio: ad quod sunt tot auctoritates *. – A divo Thoma non habeo explicite, quantum recolo, oppositum: sed distinguit ipse; et tandem oppositum videtur mihi esse verum secundum doctrinam eius, ut in sequenti quaestione, in primo articulo, clare insinuat.

* Alleg. a Scoto ibid.

VI. Distinguo igitur in primis, ex ipso in IIª IIªᵉ, qu. X, art. 5 *, quod peccatum est in duobus generibus: scilicet in genere mali simpliciter; et est in genere voluntarii seu moralis mali. Et in genere quidem mali simpliciter, reponitur formaliter per inordinationem privative, seu aversionem: in genere autem voluntarii seu moralis mali, per suam differentiam, quam ex obiecto malo moraliter habet, reponitur. Et quoniam obiectum tale et differentiam talem, in qua inordinatio contrarie consistit, sortitur peccatum ex intentione peccantis, unde habet peccatum quod sit voluntarium; aversionem autem seu inordinationem non sortitur ex intentione, sed consequitur: ideo peccato, inquantum voluntarium, intimius inest inordinatio contrarie quam privative, et conversio quam aversio; inquantum vero malum simpliciter, intimius inest inordinatio privative et aversio quam conversio.

* In resp. ad I.

Et si quaeras: Absolute et sine distinctione loquendo, quid est dicendum? – dico quod, quia peccatum, absolute loquendo, est in genere mali simpliciter, et est voluntarium, ideo utrumque absolute recte dicitur: scilicet et quod aversio est de ratione peccati, et formale in peccato; et quod conversio est de ratione peccati, et formans peccatum. – Ad comparativam autem: Quid magis absolute? – dico quod conversio. Et ratio est duplex. Prima, quia peccatum est magis voluntarium quam malum: quia est voluntarium secundum se totum, quamvis diversimode, quia conversio principaliter, aversio secundario; non est autem malum secundum se totum, sed secundum partem tantum, scilicet privationem. – Secunda est, quia conversio dat peccato veram speciem, aversio vero dat privationem speciei: intemperantia enim ex conversione ad obiectum, sortitur differentiam verae speciei in genere qualitatis; ex aversione autem privationem habet speciei temperantiae. Magis autem convenit peccato differentia vere specifica, quam privatio speciei.

VII. Auctoritates autem allatae a Scoto, et ratio inducta *, nihil aliud probant nisi quod peccato ut est in genere mali simpliciter, magis insit aversio: sic enim essentialis peccati ratio in privatione consistit. Sed, ut dictum est *, magis urget ratio peccati inquantum est voluntarium, secundum quam non est essentialis ratio peccati in privatione, sed in contrario, ad quod sequitur privatio illa.

* Cf. num. V.

* Num. praeced.

Dixi autem pluries *malum simpliciter* ad differentiam *mali moralis,* quod non est malum simpliciter, sed huic; ut divo Thomae, in locis superius * allegatis, placet. Sicut enim frigus est in se bonum quoddam, et est malum calido; ita intemperantia est in se bonum quoddam, est tamen malum rationali vitae. Et sicut ad frigidum, quod est contrarium calido, sequitur privatio calidi non quia frigus non est calor, sed quia frigidum non est calidum; et haec privatio habet rationem mali in subiecto cui debetur bonum calidi, quando, sicut, etc., ut patet in corporibus infirmis ex frigore: ita ad intemperantiam sequitur privatio non quia non est temperantia (haec est enim negatio impertinens), sed quia actus voluntarius subiectus formae intemperantiae, non est temperatus; et quoniam debetur tali actui subiecto bonum temperantiae, ideo huiusmodi privatio habet rationem mali simpliciter. Et sic inordinatio haec, et aversio, pertinet ad peccatum inquantum malum simpliciter: inordinatio autem contrarie, et conversio, pertinet ad peccatum inquantum habet rationem mali moralis et voluntarii. Et quoniam inordinatio privative est ultimum superveniens peccato, ideo forte in littera dicitur quod est

* Num. V, VI.

quasi formale in peccato, et non dixit absolute quod est formale: et eadem ratione, actus denominatus ab illa dicitur quod est *quasi materiale* in peccato. – Utrum autem peccatum, quia includit haec duo, sit unum per accidens, aut unum per se et alterum sit annexum; quamvis hic esset dicendum, ubi de *quod quid est* peccati tractatur; in se-
* Comment. n. II. quenti tamen articulo *, ubi de specifica distinctione peccatorum tractatur, dicetur.

VIII. In eodem sexto articulo, in responsione ad ultimum, occurrit dubium, an peccatum in moralibus ex hoc ipso quod est peccatum, sit offensivum Dei, et similiter aversivum a Deo: an ex alio habeat quod sit contra rationem, et ex alio quod sit offensivum Dei. In littera enim distinguitur peccatum secundum has duas rationes, et dicitur quod inquantum est contra rationem, tractatur a philosopho morali; inquantum est offensivum Dei, a theologo. Quod enim ex diversis haec proveniant, suadet primo ipsa distinctio facta: deinde ratio. Quia ratio nostra est quoddam ens participatum: Deus autem est ipsum esse per essentiam. Constat autem quod contrarium vel privatio entis participati, non est contrarium nec privatio entis per essentiam. Peccatum igitur ex hoc quod est contra rationem humanam, non est offensivum Dei. – Nec sufficit ad evadendum hoc, dicere quod, quia ratio humana derivatur a divina, quod est contra rationem humanam, est contra divinam. Tum quia cognitio sensitiva derivatur etiam a divina cognitione: non tamen contrarium cognitioni sensitivae, est contrarium cognitioni divinae. Tum quia ex hoc nihil aliud habetur nisi quod peccatum est contra rationem divinam inquantum participata est in ratione humana, quod nihil aliud est quam esse contra effectum Dei: et quaestio est de esse contra ipsum Deum, ut offensivum eius, non suorum effectuum.

Praeterea, si peccatum, ut sic, esset offensivum Dei et aversivum ab eo, posset hoc cognosci naturali ratione, et a philosophis deberet tractari. Quorum neutrum apparet.

In oppositum est, quia odium Dei et blasphemia Dei sunt peccata mortalia, seclusa omni fide et gratia; et naturaliter cognoscibilia non solum quod sunt peccata, sed quod sunt offensiva Dei. Et hoc non nisi quia contra rationem rectam actus odii habet obiectum. Ergo.

IX. Ad hoc dicitur quod istae duae rationes in peccato distinguuntur non ut disparatae, sed ut subordinatae: ita quod peccatum esse contra rationem, subordinatur ad esse contra Deum; et illud infert hoc, quasi ut inferius suum superius. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod finis ultimus creaturae rationalis, ut sic, est Deus dupliciter: primo, ut obiectum beatitudinis possibilis naturaliter; secundo, ut obiectum beatitudinis revelatae. Nec Deus sic et sic sese habet ut duo disparati fines ultimi: sed quoniam gratia praesupponit et perficit naturam, Deus ut finis naturalis, est finis ultimus quasi in genere, et quasi subordinatur sibi ipsi ut finis est beatitudinis revelatae, tanquam fini ultimo simpliciter. Propter quod quidquid contrariatur Deo ut fini naturali rationalis creaturae, repugnat consequenter eidem ut fini supernaturali: quamvis non quidquid ordinatur ad Deum ut finem naturalem, ordinetur ad eundem ut supernaturalem. Et ratio disparitatis est quia *bonum consurgit ex causa integra, malum autem ex particulari quocumque defectu.* Cum autem finis moralium virtutum sit bonum rationis ordinatum ad Deum finem naturalem, ut medium necessarium ad consequendum illum; ita quod inter bonum rationis et Deum finem rationalis creaturae, haec est connexio necessaria et in ratiocinando et in exequendo: – nam inchoando a fine, et ex eo accipiendo rationem operis, ad bonum rationis devenitur, tanquam a principio ad conclusionem necessariam; et similiter inchoando ab exequendo bono rationis, proceditur ad Deum ultimum finem: manifeste enim constat quod ex summo bono mentis non deducitur malum rationis, sed bonum; et quod ad summum mentis bonum non ducit malum rationis, sed bonum: – connexo igitur bono rationis cum Deo fine naturali, oportet quod peccatum, quod est malum rationis, ex eo ipso quod contrariatur bono rationis, abducat a Deo fine naturali; et consequenter, ut dictum est, supernaturali.

Et confirmatur. Quia peccans, puta intemperatus, constituit sibi ultimum finem in bono sensibili, puta delectatione contraria rationi: ac per hoc, cum non possit unus habere simul duos ultimos fines, ut in qu. I * determinatum * Art. 5.
est, praeponit rem vilissimam Deo, dans ei dignitatem divinam ultimi finis, iuxta illud Apostoli, *ad Philipp.* III *, * Vers. 19.
Quorum deus venter est. Et per hoc avertitur manifeste a Deo, summo bono; et offendit ipsum, quantum est ex parte sua, auferens illi dignitatem propriam, esse ultimum finem operum rationalis creaturae, et praeponens illi aliud, magis diligens illud aliud quam ipsum, quia finis ultimus est maxime amatus. Et hoc est quod ex Prima Parte, qu. XLVIII *, * Art. 6.
habetur, scilicet quod malum culpae contrariatur bono divino in se, quoniam contrariatur amori quo Deus amatur in seipso, non solum caritate infusa, sed acquisita. Unde inferius, in qu. LXXIII, art. 7, ad 3, dicitur quod *aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui homo debet coniungi per rectam rationem.*

Peccatum igitur, seclusa omni fide et pertinente ad illam, est contra bonum rationis tanquam proximum finem, et contra bonum divinum tanquam ultimum finem, ex hoc ipso quod est peccatum: et inordinatio eius est privatio formalis rectitudinis actus, ferens aversionem ab incommutabili bono, et offensam illius. Et quoniam beatitudo supernaturalis supponit naturalem, ex consequenti, quantum est ex se, est contra Deum ut obiectum beatitudinis supernaturalis, et aversivum ab eo, et offensivum eius. – Supposita autem fide, peccatum ipsum privat rectitudine non solum legis naturae seu rationis, sed divinae; opponitur enim ordini caritatis infusae, et est offensivum Dei ultimi finis simpliciter. Has enim conditiones non haberent actualiter peccata mortalia, si Deus creaturam rationalem in suis puris naturalibus praeceptis ac finibus reliquisset: quamvis quantum est ex se, ut dictum est, repugnarent etiam supernaturalibus, utpote praesupponentibus naturalia.

X. Ad primam autem obiectionem in oppositum * patet * Cf. num. VIII.
responsio. Distinctio enim, ex hoc quod est distinctio, habet magnam latitudinem. – Quamvis posset dici quod Auctor intendit de ratione offensivi inquantum est contra Deum supernaturalem finem, quod purae est theologiae considerare. Sed hoc parvi refert: quia theologus etiam considerat peccata inquantum sunt contra rationem, in ordine ad abductionem a Deo; sicut etiam considerat de moralibus virtutibus acquisitis in ordine ad Deum.

Ad secundam dicitur quod peccatum aliter contrariatur rationali vitae, et aliter Deo. Nam vitae rationali contrariatur formaliter, sicut calidum frigido, vel tenebra lumini: Deo autem contrariatur obiective, non efficaciter, sed affectuose, idest, non quod Deo ipsi in se aliquid ex tali contrarietate adimatur, sed quantum est ex affectu peccantis; explicite, ut in odio Dei, implicite, ut in adulterio, furto et huiusmodi. Unde ex hoc ipso quod peccatum est contrarium rationi formaliter, habet quod est contrarium Deo obiective modo dicto: non enim est contrarium rationi formaliter, nisi quia voluntarium. Propter quod argumentum, quod de contrarietate formali loquitur, non obstat.

Ad tertiam dicitur concedendo quod hoc potuit naturaliter cognosci et dici a philosophis, ut manifeste patet de odio Dei: quamvis, negantes divinam providentiam circa humanos actus, de his non fuerint solliciti.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASECUNDA

DE DISTINCTIONE PECCATORUM

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum *. [* Cf. qu. LXXI, Introd.]

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta.

Secundo: de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium.

Tertio: utrum secundum causas.

Quarto: utrum secundum eos in quos peccatur.

Quinto: utrum secundum diversitatem reatus.

Sexto: utrum secundum omissionem et commissionem.

Septimo: utrum secundum diversum processum peccati.

Octavo: utrum secundum abundantiam et defectum.

Nono: utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PECCATA DIFFERANT SPECIE SECUNDUM OBIECTA

Infra, art. 3, 8; *De Malo*, qu. II, art. 6; qu. XIV, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccata non differant specie secundum obiecta. Actus enim humani praecipue dicuntur boni vel mali per comparationem ad finem, ut supra * ostensum est. [* Qu. XVIII, art. 6.] Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est *, [* Qu. XXI, art. 1; qu. LXXI, art. 1.] videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie, magis quam secundum obiecta.

2. PRAETEREA, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita, quam secundum obiecta.

3. PRAETEREA, si peccata specie differrent [α] secundum obiecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa obiecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata: nam superbia est et in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, in libro XXXIV *Moral.* *; [* Cap. XXIII, al. XVIII; in vet. XIX.] avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum obiecta.

SED CONTRA EST quod *peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei* *. [* Aug. *Contra Faust.*, lib. XXII, cap. XXVII.] Sed dicta vel facta vel concupita distinguuntur specie secundum diversa obiecta: quia actus per obiecta distinguuntur, ut supra * dictum est. [* Qu. XVIII, art. 5; Part. I, qu. LXXVII, art. 3.] Ergo etiam peccata secundum obiecta specie distinguuntur.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, [* Qu. LXXI, art. 6.] ad rationem peccati duo concurrunt: scilicet actus voluntarius; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia: aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis; *nullus enim intendens ad malum operatur* *, [* D. 784.] ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * [* S.Th. lect. XIV, XXII.] Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens: quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum, magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis *. [* D. 347, 785, 992.] Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum obiecta, ut in superioribus ostensum est *. [* Qu. XVIII, art. 5.] Unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod finis principaliter habet rationem boni: et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut obiectum. Unde in idem redit quod peccata differant secundum obiecta, vel secundum fines.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus *. [* D. 987.] Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita. – Quamvis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret: virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta, ut supra * habitum est. [* Qu. LX, art. 5.]

AD TERTIUM DICENDUM quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus, invenire unam formalem rationem obiecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit: avaritia vero abundantiam eorum quae usui humano accommodantur.

α) *differrent.* – *differant* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis septuagesimaesecundae, sunt multa dubia simul tractanda. Primum est de conclusione ipsa, ex Scoto, in II *Sent.*, dist. xxxv, volente quod peccata distinguuntur specie ex parte aversionis. Et ratio sua est quia aversio est ipsa formalis ratio peccati: conversio autem spectat ad materiale. Constat enim quod specificatio est ex formali, et non ex materiali.

Praeterea, peccatum est in duplici genere, scilicet mali moralis, et mali simpliciter; et utroque modo specificatur. Ergo non est altera tantum specificatio afferenda, reliqua omissa. – Et si dicatur quod una est privativa et altera positiva, hoc neutram exclusionem causat. Quia species alicuius assignantur iuxta naturam eius: unde si peccatum est duarum naturarum, ambae sunt assignandae; si unius, una tantum.

Si dicatur quod una est per se, et altera per accidens, ut in littera dicitur, bene respondetur: sed est probandum, et insurgit secundum dubium de ratione in littera posita, scilicet: Quia conversio, seu talis actus, per se intenditur a peccante, inordinatio autem per accidens, ideo specificatio est ex parte conversionis, etc. Peccat enim haec ratio declinans a *per se* respectu intentionis peccantis, ad *per se* respectu peccati: quaestio namque est de specie peccati, et non de specie intentionis peccantis; intentio enim peccantis est actus voluntatis, peccatum est offensa Dei. Unde videtur sophisma Figurae dictionis, a specie intentionis ad speciem peccati; sicut ab actu ad actum talem.

Et confirmatur dubium. Quia consideratur peccatum dupliciter: scilicet secundum se; et in ordine ad hoc vel illud. Et secundum se quidem sumitur in quaestione: et sic de eo verificantur duo, scilicet quod est voluntarium, et quod est inordinatum. In ordine autem ad peccantis intentionem, sortitur quod unum horum, scilicet voluntarium, per se, alterum, scilicet inordinatum, per accidens habeat. Ergo processus primus a *secundum quid* ad *simpliciter* est, dum ex praeeminentia voluntarii in ordine ad intentionem peccantis, intulit: Ergo peccatum secundum se speciem habet ex illo uno. Potuisset namque subsumi: Sed alterum horum, scilicet inordinatio, per se convenit peccato ut est malum; reliquum vero per accidens, seu materialiter. Et sic concluditur: Ergo species peccati est ex inordinatione. Et si hic est sophisma a *secundum quid* ad *simpliciter*, quare non ibi? cum utrobique procedatur ad peccatum secundum se, a peccato ut ab hoc, scilicet peccante, vel in hoc, scilicet genere mali.

II. Ad evidentiam huius difficultatis, non oportet alia fundamenta iacere, sed declarare fundata *. De peccato, cum plura in se claudat ex quibus non fit unum per se, uno existente privativo, altero positivo, nunquam poterit iudicium simpliciter dari, nisi supponatur ipsum simpliciter et absolute esse aliquid per se unum. Sic enim de ipso nunc loquimur. Et si quidem peccatum est privatio, ut Scotus in xxxv distinctione Secundi tenet, constat quod species eius sumuntur ex parte aversionis, seu inordinationis. Si autem est actus contrarius virtuti, constat quod species eius sumuntur ex parte conversionis, seu obiecti. Et ex hoc sequitur quod, si in hac quaestione vertitur in dubium res ipsa, patet responsio: scilicet quod res quae vocatur inordinatio privative, specificatur ex habitu opposito, sicut caecitas et surditas distinguuntur specie ex visu et auditu, quibus privantur subiecta; et res quae vocatur contrarium virtuti, specificatur ex obiecto seu fine, sicut virtutes ipsae. Si autem vertitur in dubium res significata peccatorum nominibus: – ut de facto vertitur in dubium, quia putantes inordinationem significari formaliter, dicunt quod peccatum distinguitur specie secundum oppositorum distinctionem; putantes autem contrarium significari formaliter, dicunt peccatum distingui specie secundum obiecta: – non est omnino clara apud omnes veritas, cum ex usu Doctorum absolute vocantium peccatum *nihil*, et *non a Deo*, et similia, apparentiam oppositam patiatur.

* Cf. qu. LXXI, art. 6, Comment.

Dicemus tamen veritatem ratione firmatam. Et est quod peccatum est unum per se, et est ens contrarium virtuti; et inordinatio privativa est necessario concomitans ipsum ut informans illud. Et propterea Doctores peccati nomine saepe utuntur ad significandum illam adiacentem privationem: sicut utuntur etiam nomine beatitudinis ad significandum summam delectationem. – Declaro singula. Quod peccatum sit unum per se, ex hoc patet quod absolute definiri distinguique specifice consuevit: haec enim de uno per accidens non quaeruntur. – Quod vero sit contrarium virtuti, ex hoc patet quod aliter non salvatur distinctio specifica peccatorum. Declaratur sequela in peccatis extremis contrariis inter se et mediae virtuti. Si enim peccatum intemperantiae et peccatum insensibilitatis sunt formaliter inordinationes privativae; cum privationes, ut ipsemet Scotus * in proposito fatetur, distinguantur specie secundum oppositos actus; oportet quod peccata ista sint eiusdem speciei specialissimae: quia opposita rectitudo, qua privant, est unius speciei specialissimae, scilicet rectitudo temperantiae vel temperantiae talis. Et simile est iudicium de vitiis et peccatis oppositis aliis virtutibus moralibus mediis inter duas malitias. Consequens hoc est contra veritatem, et Aristotelem in *Ethicis* *, etc. Ergo peccatum non est privatio essentialiter, sed contrarium: et specifica distinctio eorum est ex contrariis obiectis in esse morali, et non ex privationibus inordinationis et aversionis. – Et quoniam haec ratio, sumpta ex parte distinctivi specifici peccatorum, convincit utrumque, scilicet distinctionem peccatorum ex parte conversionis, et significatum formale peccati, quoniam distinctiva specifice per se sunt diversificativa rationis formalis eius quod distinguitur: ideo sola pro nunc sufficiat.

* Loc. cit.

* Lib. II, cap. VII. - S. Th. lect. VIII, IX.

III. Ad rationem autem Scoti * quod peccatum sit privatio, scilicet quia peccans ex hoc peccat quod actum voluntarium facit absque concordia ad legem, et actus ipse voluntarius ideo est peccatum, quia potest esse concors regulae; ergo praecisa ratio peccati est privatio concordiae ad legem: – facile respondetur dicendo quod insufficienter resolvit peccatum: tribus namque existentibus in ipso, duo tantum consideravit. Est enim in peccato intemperantiae actus voluntarius, qui est materia bonitatis et malitiae moralis: est et malitia moralis contraria temperantiae, puta intemperantiae forma: est et consequens privatio rectitudinis temperantiae debitae illi actui voluntario. Et licet primum non sit formale peccatum, non sequitur, Ergo tertium. Stat enim quod sit secundum: sicut in veritate probatum est * esse. – Et haec pro praecedente articulo, et primo dubio.

* Cf. num. I.

* Num. praec.

Et ad secundum * descendamus, dicendo quod processus litterae non est directe ab intentione ad peccatum: sed, iuxta secundum modum tactum in arguendo, a peccato in ordine ad peccantem, ad peccatum secundum se. Nec est processus a *secundum quid* ad *simpliciter:* sicut esset arguere a peccato ut est malum simpliciter, ad peccatum secundum se. Et ratio est quia peccatum, secundum se totum et ambas eius partes, scilicet contrariam et privativam, intantum habet rationem peccati, inquantum est a peccante: intemperantia enim neque contraria est rationi, neque privat rectitudinem rationis, nisi ut est a peccante; non enim est peccatum nisi peccantis. Et usque adeo est verum hoc, quod si nullius peccantis esset, peccatum non esset. Unde intemperantia contrarie, in ordine ad Deum, a quo est, non est peccatum; et inordinate concomitans non concomitatur ipsam nisi quatenus est a peccante. Loqui ergo de peccato ut est a peccante, et de peccato secundum se, idem est: quia secundum se sumptum, claudit in sua ratione esse a peccante, sic quod ex hoc sortitur peccati rationem. Et quoniam peccatum est a peccante ex hoc quod eius voluntate est voluntarium, quod per intentionem, quae est respectu finis, qui est proprium obiectum voluntatis, exprimitur; consequens est quod peccatum in ordine ad peccantem, et ad intentionem peccantis, et ut voluntarium, et secundum se, idem sint. Et processus litterae, ex hoc quod peccatum, ut peccatum, est volunta-

* Cf. num. I.

rium voluntate peccantis, inferens quod specifice distingui debet secundum differentias voluntarii per se, et non voluntarii per accidens; est processus optimus a *simpliciter* ad *simpliciter*, et non a *secundum quid* ad *simpliciter*. Fuisset autem a *secundum quid* ad *simpliciter*, immo ab accidente ad substantiam, arguere ab inordinatione. Quoniam illa est peccatum inquantum voluntaria: et quia non est voluntaria nisi per accidens, non est peccatum nisi per accidens; per actum scilicet contrarium, quem comitatur ut est a peccante. Et ex his patet quod si etiam procederetur a specie intentionis peccantis ad speciem peccati, non esset error: quoniam intentio peccantis, ut sic, peccatum est, et inordinata contrarie et privative, sicut cetera peccata.

IV. In eodem primo articulo septuagesimaesecundae quaestionis, in responsione ad secundum, dubium occurrit ex eo quod Auctor dicit quod si peccata distinguerentur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, scilicet quod distinguerentur secundum obiecta. Hoc enim repugnat nunc * dictis, scilicet quod si distinguerentur secundum opposita virtutes, non posset haberi distinctio specifica peccatorum, sed multa peccata distincta specie essent eiusdem speciei.

* Num. II.

Ad hoc dicitur quod intentio Auctoris est quod in idem rediret quoad hoc, quod distinguerentur per obiecta, quia virtutes distinguuntur per obiecta. Sed non in idem rediret quoad hoc, quod haberentur distinctiva propria usque ad species specialissimas vitiorum et peccatorum. Sicut etiam non rediret in idem quoad hoc, quod haberent proprie species: nam privationes specificae non sunt proprie species, sed privationes specierum. Unde nihil obstant verba haec Auctoris determinationi factae.

Et ex hoc articulo nota regulam quod id quod concurrit per accidens, quamvis necessario, non dat speciem peccato. Sic enim concurrit inordinatio et aversio, reatus, et quidquid est eiusmodi *.

* Sic... eiusmodi om. P.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR PECCATA SPIRITUALIA A CARNALIBUS

IIª IIªᵉ, qu. CXVIII, art. 6; I *Cor.*, cap. VI, lect. III; II, cap. VII, lect. I; *Ad Galat.*, cap. V, lect. V.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus, *ad Galat.* V *: *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia,* etc.: ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

* Vers. 19 sqq.

2. Praeterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud *Rom.* VIII *: *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Sed vivere vel ambulare secundum carnem, videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

* Vers. 13 (cf. vers. 1, 4).

3. Praeterea, superior pars animae, quae est mens vel ratio, spiritus nominatur: secundum illud *Ephes.* IV *: *Renovamini spiritu mentis vestrae*, ubi *spiritus* pro *ratione* ponitur, ut ibi Glossa * dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum: quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra * dicetur. Ergo eadem peccata sunt carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ad invicem.

* Vers. 23. * Interlin. et Ord. Aug. * Qu. LXXIV, art. 7.

4. Praeterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis quibus aliquis in corpus suum peccat. Sed sicut Apostolus dicit, I *ad Cor.* VI *, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est: qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale: cum tamen Apostolus, *ad Ephes.* V *, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

* Vers. 18. * Vers. 3.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moral.**, dicit quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia.*

* Cap. XLV, al. XVII; in vet. XXXI.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, peccata recipiunt speciem ex obiectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur: et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus * patet, duplex est delectatio. Una quidem animalis [α], quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae: et haec etiam potest dici delectatio spiritualis: sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo [β] huiusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quae in ipso tactu corporali perficitur: quae potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quae perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia: illa vero quae perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quae perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quae perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit, II *ad Cor.* VII *: *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

* Art. praeced. * Qu. XXXI, art. 3. * Vers. 1.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Glossa * ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, *non quia in voluptate carnis perficiantur: sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur;* ut etiam Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *. Et huius ratio est ex hoc, quod omnis rationis humanae defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

* Ord. * Cap. II, III.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis: sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum quod, sicut Glossa * ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat* *. Delectatio autem gulae, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. –

* Ord. * D. 357, 372.

α) animalis. – a natura EF.

β) in aliquo. – aliqua re EF.

Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quaedam iniuria fit corpori, dum inordinate maculatur. Et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare.

Avaritia vero quae in carnalibus [γ] peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur *, quod est iniusta usurpatio uxoris alienae. – Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus, corporale quoddam est: et quantum ad hoc, connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum: et ideo secundum Gregorium [δ], est spirituale peccatum.

* D. 84.

γ) *in carnalibus.* – *carnalibus* Pa.

δ) *secundum Gregorium.* – *Gregorius dicit quod* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo nihil scribendum occurrit, nisi ut notes, in principio corporis, quod in omni peccato invenitur appetitus alicuius boni commutabilis, et inordinatio. Et consequenter in omni peccato vera est doctrina supradicta * de specificatione ex parte conversionis, et non aversionis.

* Art. praeced.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PECCATA DISTINGUANTUR SPECIE SECUNDUM CAUSAS

II *Sent.*, dist. XXII, qu. I, art. I.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem, a quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Praeterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed obiectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum obiecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Praeterea, Augustinus, super illud Psalmi *, *Incensa igni et suffossa,* dicit quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante.* Dicitur etiam [α] I *Ioan.* II *, quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae:* dicitur autem aliquid esse in mundo, propter peccatum, secundum quod *mundi nomine amatores mundi significantur,* ut Augustinus dicit, *super Ioan.* * Gregorius etiam, XXXI *Moral.* *, distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem huiusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

* Ps. LXXIX, vers. 17. — * Vers. 16. — * Tract. II, n. II. — * Cap. XLV, al. XVII; in vet. XXXI.

Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur: dicitur enim *Eccli.* X *, quod *initium omnis peccati est superbia;* et I *ad Tim.* ult. *, quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates [β] causarum.

* Vers. 15. — * Vers. 10.

Respondeo dicendum quod, cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei: et ideo substantiae secundum formam et materiam specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directe motum et operationem: et ideo motus et operationes secundum huiusmodi causas specie distinguuntur; diversimode tamen. Nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus: et ideo diversae species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum obiecta, quae sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum: et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversae species peccatorum procedere; sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, et quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et haec eadem possunt procedere ex amore. Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas; sed solum secundum diversitatem causae finalis *. Finis autem est obiectum voluntatis: ostensum est enim supra * quod actus humani habent speciem ex fine.

* D. 991. — * Qu. I, art. 3; qu. XVIII, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis; ut patet per Philosophum, in IX *Metaphys.** Et ideo a fine perficitur et esse et species peccati.

* S. Th. lect. IV. – Did. lib. VIII, cap. V, n. 3, 4.

Ad secundum dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam: sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia circa quam, habeant ra-

α) *etiam.* – *enim* Pa.

β) *diversitates.* – *diversitatem* CEFGHIK.

tionem terminorum; a quibus motus specificantur, ut dicitur in V *Physic.* * et in X *Ethic.* ** Sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

* Cap. I, n. 3. - S. Th. lect. I.
** Cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. V.

AD TERTIUM DICENDUM quod illae divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum; sed ad manifestandas diversas causas eorum.

Commentaria Cardinalis Caietani

In tertio articulo hoc solum notandum, quod, cum audire vel legere soles quod peccata et actus humani specificantur iuxta diversitatem motivorum, intelligas de motivis in genere causae finalis, et non effectivae: idest de his quae movent ut fines, idest de intentionis finibus, et non de his quae movent pure active. Propter quod peccatum adulterii, ex timore vel amore factum, non differt specie. Et simile est de aliis causis impulsivis.

Adverte tamen hic quod sermo praesens est formalis, et intelligitur de causis activis ut sic. Unde quando causae activae inducerent alium finem, tunc non ex ratione causae activae, sed ex ratione finis, potest diversificari species peccati. Contingit enim quod mulier, ne perdat dilectum sacrilegum, consentiat alteri laico: et tunc actus ille ex illo timore erit etiam in specie sacrilegii, ad quod conservandum ordinatur, quamvis absolute fuisset simplex fornicatio vel adulterium. Contingit etiam quod ne perdat bona sua, consentiat alicui: et tunc, quia nullus redundat ex tali timore impulsivo finis malus, non datur peccato inde species. Et simile est de amore, si consentiat propter habendum unde vivat, ut communiter pauperes faciunt: non enim propterea incurrunt in aliam speciem; immo minuitur peccatum ex bonitate finis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PECCATUM CONVENIENTER DISTINGUATUR IN PECCATUM IN DEUM, IN SEIPSUM, ET IN PROXIMUM

II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 2, qu^a 2; In Psalm. XXV.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum: ponitur enim in definitione peccati quod sit *contra legem Dei*, ut supra * dictum est. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

* Qu. LXXI, art. 6.

2. PRAETEREA, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita: quicumque enim peccat in proximum, peccat etiam [α] in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum [β] haec tria.

3. PRAETEREA, ea quae sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per haec non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum haec tria peccatum dividitur.

SED CONTRA EST quod Isidorus *, in libro *de Summo Bono*, distinguens peccata, dicit quod *homo dicitur peccare in se, in Deum, et in proximum.*

* Hugo a S. Vict., *Summ. Sent.*, tract. III, c. XVI.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis: prout scilicet omnes actiones et passiones nostrae debent secundum regulam rationis commensurari [γ]. Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret: sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I *Polit.* *, ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

* Qu. LXXI, art. 1.
* Cap. I, n. 8 sqq. - S. Th. lect. I.

Horum autem ordinum primus * continet secundum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei: sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare: sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus. - Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis: sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum: sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo. - Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum: sicut patet de fure et homicida.

* Cf. Comment. Caiet.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, et ad proximum, et ad seipsum. Unde haec distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quae diversificantur species peccatorum. Unde haec distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species. Nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur: manifestum est enim ex dictis * quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum.

* Qu. LXII, art. 1; qu. LXVI, art. 4, 6.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod peccare in

α) *etiam.* - Om. Pa.
β) *secundum.* - *in* EF.
γ) *commensurari.* - *mensurari* ABCDEFGHIL.

Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum, includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato. Sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum illud quod unum excedit alterum. Sicut patet in divisione numerorum et figurarum: non enim triangulus dividitur contra quadratum secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est [δ] de ternario et quaternario.

Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea [ε] respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria obiecta ipsius.

δ) *est.* – *est dicendum* P.
ε) *extranea.* – *exteriora* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quarto vero articulo, adverte quod codices multi corrupti sunt evidenter: primus enim ordo debet esse ordo divinae legis, secundus rationis, tertius socialis. Nisi quis dicat quod ly ***primus, secundus*** et *tertius* non referuntur ad numerationem factam in littera, sed ad numerationem secundum naturae ordinem. Et quia quaestio haec non est de rebus, dicat quisque ut vult. – Et in eodem articulo nota regulam universalem datam in responsione ad secundum, de intelligendis ac exponendis comparationibus eorum quorum unum clauditur in reliquo. Et si sciveris eam applicare, multas solves quaestiones.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DIVISIO PECCATORUM QUAE EST SECUNDUM REATUM, DIVERSIFICET SPECIEM

Infra, qu. LXXXVIII, art. 1; II *Sent.*, dist. XLII, qu. 1, art. 3; *De Malo*, qu. VII, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod divisio peccatorum quae est secundum reatum, diversificet speciem: puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quae in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum: veniali enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna; mensura autem poenae respondet quantitati culpae, secundum illud *Deut.* XXV *: *Pro mensura* [α] *delicti erit et plagarum modus.* Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nedum [β] quod sint unius speciei.

* Vers. 2.

2. Praeterea, quaedam peccata sunt mortalia ex genere, sicut homicidium et adulterium: quaedam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum et risus superfluus. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Praeterea, sicut se habet actus virtuosus ad praemium, ita se habet peccatum ad poenam. Sed praemium est finis virtuosi actus. Ergo et poena est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est*. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenae.

* Art. 3. - Cf. art. 1, ad 1.

Sed contra, ea quae constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiae specificae. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus eius. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenae.

Respondeo dicendum quod eorum quae specie differunt, duplex differentia invenitur. Una quidem quae constituit diversitatem specierum: et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus [γ] diversis; sicut rationale et irrationale, animatum et inanimatum. Alia autem differentia est consequens diversitatem speciei: et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem [δ] specie; sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni, tamen invenitur huiusmodi differentia in eadem hominis specie.

Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quaecumque alia differentia sumitur [ε] penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est praeter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II *Physic.* * Manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis. Unde per accidens se habet ad peccatum, ex parte ipsius peccantis. – Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex iustitia iudicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia quae est ex reatu poenae, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

* Cap. V, n. 3 sqq. - S. Th. lect. VIII, IX.

Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis, quae complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia qua, salvato [ζ] principio ordinis, fit inordinatio circa ea quae sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii

α) *Pro mensura.* – *Secundum mensuram* codices et *a.*
β) *nedum.* – *nec dicendum* EF, *nec dicitur* ed. *a.*
γ) *speciebus.* – *subiectis* H, om. ABCDEFGIL.
δ) *eadem.* – *alia* PCDEFGHIKLpB et *a*; *in aliis ... specie* om. A.
ε) *sumitur.* – *quae sumitur* PL.
ζ) *salvato.* – *etiam salvato* Pa.

vitalis, et haec est mors: quandoque vero, salvo principio vitae, fit inordinatio quaedam in humoribus, et tunc est aegritudo. Principium autem totius [η] ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII *Ethic.** [* Cap. VIII, n. 4; s. Th. lect. VIII. – Cf. II *Physic.*, c. IX, n. 3; s. Th. lect. XV.] Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale *. [* D. 259.] Sicut enim in corporalibus [θ] deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitae; similiter est in his quae pertinent ad animam. Nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est: qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest. Et similiter in operativis qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem: et ideo dicitur peccare mortaliter, aeternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium: et ideo dicitur peccare venialiter *, [* D. 75, 1010.] quia scilicet non ita peccat ut mereatur interminabilem poenam.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis: non autem ex parte conversionis, per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale *: [* D. 1008.] sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam [ι] esse mortale.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem: non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quae sunt eiusdem speciei, ut dictum est *. [* In corpore.]

Ad tertium dicendum quod praemium est de intentione merentis vel virtuose agentis: sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

η) *totius.* – *actus totius* Pa.
θ) *corporalibus.* – *corporibus* Pa.
ι) *etiam.* – Om. BCDIK.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem septuagesimaesecundae quaestionis, nota in primis regulam generalem, quod secundum reatus poenarum non distinguuntur specie peccata. Et intelligitur etiam hoc de poenis ut sic. Et ex hoc sequitur quod peccata, ex hoc quod habent adiunctas poenas excommunicationis et huiusmodi, non mutant speciem. Unde pertinent ad speciem ipsius actus subiecti poenae, si sit malus, puta furti: vel, si non sit ex se malus, ad speciem illius vitii cui substernitur ex statuto; puta gulae, si praecipitur abstinentia, et sic de aliis, pensata natura poenarum quoad culpam. Excommunicatio namque semper supponit praeceptum, irregularitas autem non: et simile est de suspensione et interdicto. De poenis autem aliis quae ad ius positivum spectant, quandoque implicant praeceptum et quandoque non. Sufficit hic quod, quantum est ex ratione poenae, non variatur species.

II. Adverte secundo, quod Auctor non dicit quod veniale et mortale distinguuntur quia unum est respectu finis, et alterum eius quod est ad finem: immo dicit oppositum, dum dicit * [* In resp. ad 1.] quod in eadem specie adulterii invenitur utrumque. Sed dicit quod distinguuntur ex hoc quod unum, scilicet mortale, avertit a fine; alterum, scilicet veniale, deordinat citra aversionem a fine. Et intendit quod veniale et mortale non distinguuntur ex parte conversionis, unde habent peccata speciem: et propterea contingit quod utrumque sit circa finem; idem enim est obiectum adulterii et primi motus eius, infidelitatis et primi motus eius. Sed ex parte aversionis, unde peccata non habent speciem, iuxta duos modos deordinationis aversivae, constituuntur haec duo peccata: cum enim peccando aversio fit a fine, est peccatum mortale; cum autem peccando aversio non simpliciter, sed quaedam fit, citra tamen postergationem finis, tunc fit peccatum veniale; circa quodcumque obiectum haec accidant.

III. Et hinc patet falsum esse quod in XXI distinctione Secundi * [* Qu. 1.] Scotus dicit, quod veniale et mortale distinguuntur quia hoc contra praeceptum, illud contra consilium. Iam enim patet utrumque cadere sub praecepto: sub praecepto namque adulterii cadit adulterii peccatum sive completum, quod est mortale, sive imperfectum, ut primus motus et huiusmodi; et simile est de aliis huiusmodi. – Falsissimum quoque esse quod agens contra consilium peccet, experientia testatur, neminem peccati arguens quia non ingreditur religionem, quod est de consilio. Auctoritate quoque Apostoli, I *ad Cor.* VII *, [* Vers. 25, 28.] convincitur, ubi, cum dixisset, *De virginibus praeceptum non habeo, consilium autem do,* subiunxit: *Si acceperis uxorem, non peccasti; et si nupserit virgo, non peccavit.*

Distinguendum potius erat ex hac parte, quod cadere sub praecepto contingit dupliciter: primo, sic quod eius oppositum sit contra praeceptum, et hoc est mortale; secundo, sic quod eius oppositum sit praeter praeceptum, et hoc est veniale.

IV. In articulo eodem, in responsione ad primum, habes solutionem argumentorum Aureoli, apud Capreolum, in XLIII distinctione II *Sent.* *, [* Art. 2.] contra hanc determinationem. Fundantur enim omnia argumenta super specificatione peccatorum ex parte aversionis, offensae, distantiae in infinitum, oppositionis ad caritatem, et circumstantiarum. Quorum omnia, excepto ultimo, ex uno litterae verbo solvuntur: quia peccata ex alio specificantur, scilicet ex obiecto; et ex alio haec habent, scilicet ex aversione. Quomodo autem circumstantia specificet, aut quomodo faciat de veniali mortale, inferius in quaestione octogesimaoctava * [* Art. 5.] amplius dicetur.

V. In articulo eodem, in responsione ad secundum, habes qualiter verba Auctoris quae videntur ex hac ratione, scilicet quia aliquid est mortale ex genere et aliquid veniale ex genere, sonare quod distinguantur specie, intelligi, vel glossari, aut retundi possint: ut in Qu. *de Malo,* qu. II, art. 8, habes.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM PECCATUM COMMISSIONIS ET OMISSIONIS DIFFERANT SPECIE

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur, *Ephes.* II *, ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris.* Et exponit ibi Glossa *: *Delictis, idest dimittendo quae iubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita:* ex quo patet quod per delictum intelligitur [α] peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie: cum ex opposito dividantur, tanquam diversae species.

* Vers. 1. — * Interlin.

2. PRAETEREA, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei: ponitur enim in eius definitione, ut ex supradictis * patet. Sed in lege Dei alia sunt praecepta affirmativa, contra quae est peccatum omissionis; et alia praecepta negativa, contra quae est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

* Qu. LXXI, art. 6.

3. PRAETEREA, omissio et commissio differunt sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei: quia negatio non habet speciem; *non entis* enim *non sunt neque species neque differentiae,* ut Philosophus dicit *. Ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

* *Physic.* lib. IV, cap. VIII, n. 4. - S. Th. lect. XI.

SED CONTRA, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio: avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo omissio et commissio non differunt specie.

RESPONDEO DICENDUM quod in peccatis invenitur duplex differentia: una materialis, et alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati: formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod [β] est obiectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter [γ] sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur: sicut ad eandem speciem homicidii pertinet iugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturae.

Sic ergo si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis, materialiter differunt specie: large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie: quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quae dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulae, et superflua comedit, et ieiunia debita praetermittit; et idem est videre in ceteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius: unde etiam in rebus naturalibus eiusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa divisio quae est per commisionem et omisssionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis. Et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis secundum speciem. – Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio: sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa praecepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

AD TERTIUM DICENDUM quod obiectio illa procedit de materiali diversitate speciei. – Sciendum est tamen [δ] quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur *.

* D. 673, 1060.

α) *intelligitur.* – *intelligit* codices.
β) *quod.* – *quod etiam* ABCDEFGHKL.
γ) *formaliter.* – Om. ABCEFGHIKLpD.
δ) *Sciendum est tamen.* – *Sed* (om. E) *tamen sciendum est* codices. – Iidem pro *sequitur, consequitur.*

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo sexto eiusdem septuagesimaesecundae quaestionis, habes duas regulas. Altera est, quod commissio peccati, et omissio virtutis oppositae, non distinguuntur specie morali, de qua est sermo. – Altera est, quod peccata non distinguuntur specie secundum diversitatem praeceptorum. Et haec sequitur ex prima, ut patet. Quia praecepta affirmativa dantur de actibus virtutum, negativa vero de actibus vitiorum: committens autem actum vitii, simul agit contra utrumque praeceptum, committendo actum prohibitum, et omittendo actum mandatum; et in una tantum peccati specie errat.

II. In eodem articulo, nota rationem duplicem in responsione ad secundum, quare peccata non diversificantur secundum diversitatem praeceptorum: quia scilicet *peccatum non habet speciem ex parte aversionis.* Et intendit dicere quod, quia esse contra legem, seu legis praeceptum, quod idem est, spectat ad aversionem peccati (avertitur enim peccans a lege, nec per se intendit contra legem facere, sicut nec inordinate facere, ut praedictum est *); et peccatum non habet speciem ex parte aversionis: ideo diversitas praeceptorum non diversificat speciem peccatorum. Sicut enim quia aversio non dat speciem peccato, diversitas aversionis

* Art. 1.

non specificat: ita quia esse contra praeceptum non dat speciem, quia pertinet ad aversionem, diversitas praeceptorum non diversificat species peccatorum. Et dicit hoc Auctor satisfaciens argumento inducenti quod peccato per se convenit esse contra legem: ut quia ex prima ratione hic assignata didiceramus quod diversitas praecepti secundum affirmativum et negativum, non variat speciem peccati; ex hac secunda ratione discamus universaliter quod diversitas praeceptorum non causat diversitatem specificam peccatorum.

Et ex hac doctrina habes quod furtum, ex hoc quod est prohibitum diversis praeceptis, puta iuris divini, naturalis, positivi, principis, praelati, etc., non acquirit aliam speciem. Et simile est de peccato ex iure positivo tantum, multiplicatis praeceptis a subordinatis praelatis. Assignata namque ratio universalis est, scilicet quod peccans respicit praeceptum ex parte aversionis. – Propterea hic habes determinatum in oppositum quod in Qu. *de Malo*, qu. II, art. 6, rationabile iudicatum est, scilicet peccata quia prohibita distingui secundum praecepta: semper enim peccatum ex parte conversionis distinguitur specie, ut dictum est.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PECCATUM IN PECCATUM CORDIS, ORIS, ET OPERIS

Part. III, qu. xc, art. 3, ad 1; II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 2, qu^a 1.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis. Augustinus enim, in XII *de Trin.* *, ponit tres gradus peccati: quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quandam ingerit,* quod est peccatum cogitationis: secundus gradus est, *quando sola cogitationis delectatione aliquis contentus est;* tertius gradus est, *quando faciendum decernitur* ^α *per consensum.* Sed tria haec pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

* Cap. XII.

α

2. PRAETEREA, Gregorius, in IV *Moral.* *, ponit quatuor gradus peccati: quorum primus est *culpa latens in corde;* secundus, *cum exterius publicatur;* tertius est, *cum consuetudine roboratur;* quartus est, *cum usque ad praesumptionem divinae misericordiae, vel ad desperationem, homo procedit.* Ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

* Cap. XXVII, al. XXV; in vet. XXVIII, XXIX.

3. PRAETEREA, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

SED CONTRA EST quod Hieronymus dicit, *super Ezech.* *: *Tria sunt generalia delicta quibus humanum subiacet genus: aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

* Lib. XIII, in c. XLIII, vers. 23 sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter. Uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam: sicut equus et bos differunt specie. Alio modo, secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversae species *: sicut aedificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletae, ut patet per Philosophum, in X *Ethic.* *; et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

* D. 509.

* Cap. IV, n. 2. - S. Th. lect. V.

Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas: nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus eius est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic haec tria differunt secundum diversos gradus peccati *. Patet tamen quod haec tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant: iracundus enim, ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde; secundo, in verba contumeliosa prorumpit; tertio vero, procedit usque ad facta iniuriosa. Et idem patet in luxuria, et in quolibet alio peccato.

* D. 994.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti: et secundum hoc ponitur unus gradus. Qui tamen per tres gradus distinguitur: scilicet cogitationis, delectationis et consensus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione: et propter hoc a Gregorio sub uno computantur ^β. Hieronymus autem * distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta: in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti. Consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati: sicut adolescentia et iuventus post perfectam hominis generationem.

β

* Cf. arg. *Sed contra.*

AD TERTIUM DICENDUM quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur: sed prout quodlibet horum per se invenitur. Sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus: sed solum quando motus sistit in medio.

α) *decernitur.* – *discernitur* Pa et codices.

β) *a Gregorio computantur.* – *ea Gregorius sub uno computat* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo septimo eiusdem septuagesimaesecundae quaestionis, nota quod divisio peccati in peccatum cordis, oris et operis, dupliciter intelligi potest. Primo, per modum divisionis totius universalis in partes subiectivas, generis scilicet in species. – Secundo, per modum quasi totius integralis in suas partes consequenter se habentes. Et hoc modo tractatur in praesenti littera.

Ad cuius evidentiam, scito quod peccata sunt in du-

plici differentia. Nam quaedam sunt quae perfectionem non habent nisi in opere: ut furtum, homicidium, adulterium, et huiusmodi. Et huiusmodi peccata se habent ad peccata cordis, oris et operis, quasi ut totum integrale ad suas partes: sicut domus ad fundamentum, parietes et tectum. Et sic tractatur in littera prima distinctio, et dicitur quod distinguuntur secundum gradus eiusdem speciei. – Quaedam autem sunt quae perficiuntur solo corde, ut haeresis; vel perficiuntur in ore, ut detractio. Et sic peccatum dividitur in peccatum cordis, oris et operis, ut in veras et perfectas species peccati: ut in ultima quaestione Tertiae Partis, articulo penultimo *, Auctor docet.

* Qu. xc, art. 3, ad 1.

II. Circa eundem articulum dubium est duplex. Primo, si distinctio secundum gradus in peccato cordis, oris et operis, sit sic ut sit etiam distinctio specifica secundum species imperfectas. Et ratio dubii est quia littera hic proponit in communi: in applicatione autem ad praesentem materiam, non affirmat distinctionem secundum species imperfectas; sed solum negat distinctionem secundum speciem perfectam, et affirmat distinctionem secundum gradus, ut patet intuenti. – Non parvi etiam refert utro modo dicatur. Nam species imperfecta species est: et distincta secundum species imperfectas, distincta erunt secundum speciem absolute; quamvis in ordine ad aliquid superveniens, secundum quid essent eiusdem speciei.

Secundo dubitatur, quia littera divertere videtur, et confundere peccatum oris quod habet perfectam speciem, cum peccato oris quod importat gradum speciei. Nam ponit contumeliam pro progressu vindictae: et constat quod contumelia est peccatum quod perficitur in ore. Undique igitur dissona videtur doctrina haec.

III. Ad hoc dicitur quod dupliciter contingit peccatum cordis et oris ordinari ad peccatum operis ut imperfectum ad perfectum. Primo, per modum simplicis prosecutionis: sicut qui vult fornicari, et invitat fornicariam. Et de his constat quod nulla est distinctio specifica in esse morali, sed solius unius speciei progressus. – Secundo, per modum cuiusdam intermedii termini: ut consensus in delectationem cogitati adulterii, et verba provocantia ad hoc, secundum se tamen delectabilia. Et in istis apparet quod sit aliqua specifica differentia secundum species imperfectas, sicut in generatione animalium et aedificatione. Sed revera non est etiam sic aliqua diversitas specierum imperfectarum, sed similitudo potius earum. Non enim est hic distinctio partialium formarum heterogenearum, sicut in aedificatione fundare, erigere et cooperire distinguuntur specie: nec est hic aliqua forma media ut via, sicut forma embryonis est in via ad formam hominis: sed tantummodo forma intenti finis proprii, diversimode in corde, in ore atque opere se habens secundum perfectum et imperfectum, gratia materiae. Et ratio est illa quae in littera ponitur: quia scilicet unicum tantum est motivum obiective. Propter quod Auctor in littera non affirmavit distinctionem imperfectarum specierum in hac moralium distinctione, ut dubitando tactum est.

Quamvis etiam, iuxta Auctoris doctrinam in Qu. *de Potentia Dei,* qu. III, art. 9, ad 10, si distinguerentur specie imperfecta, ut embryo distinguitur a perfecta specie, non propterea essent peccata haec diversarum specierum: sed omnia comprehenduntur sub peccato unius speciei, quia huiusmodi imperfectae species nec sunt in genere nec in specie nisi per reductionem, eo modo quo imperfectum reducitur ad perfectum. Non enim sunt quaedam per se species, ut terra et elementa: sed sunt quaedam per se et essentialiter ordinatae naturae ad species, ut motus ad terminum. Ita quod se habent ut quidam motus permanentes ad ipsas species, non habentes alias species: sicut nec motus successivi absque terminorum speciebus. Et per haec patet solutio primi dubii.

Ad secundum autem dicitur quod, licet peccatum contumeliae perficiatur in ore, ut communiter videtur in usu; si contumeliae tamen nomine intelligatur dehonorationis peccatum, certum est quod non consummatur in ore, quamvis multa in peccato oris dehonoratio sit: plus namque dehonorat aliquem uxorem adulterio exponendo, quam dicendo ei quod uxor est adultera, stante eadem intentione. Unde in littera comparatur dicere verba contumeliosa ad facere facta contumeliosa. Et sine dubio sunt eiusdem speciei secundum illam rationem formalem dehonorationis: et sic nulla est diversio. Secus autem est quando aliquis contumelia iniuriatur verbo, et facto postmodum ad vindictam alterius rei quam honoris intendit, vel medio utitur secundum se malo ad vindictam honoris, ut in exemplo dato patet: tunc enim plures vindictas intendit, et in pluribus speciebus reponitur eius peccatum.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM SUPERABUNDANTIA ET DEFECTUS DIVERSIFICENT SPECIES PECCATORUM

De Malo, qu. XIV, art. 3.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. PRAETEREA, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel in minus.

3. PRAETEREA, *ex duabus speciebus non constituitur una species,* ut Porphyrius dicit *. Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato: sunt enim simul quidam illiberales et prodigi, quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

* *Isagog.,* cap. ult. – Cf. Aristot., *Metaphysic.* lib. Ix, cap. IX, n. 15; s. Th. lect. XVI.

SED CONTRA, contraria differunt secundum speciem: nam *contrarietas est differentia secundum formam,* ut dicitur in X *Metaphys.* * Sed vitia quae differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria: sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

* S. Th. lect. v. – Did. lib. IX, cap. IV, n. 1, 5.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus, et inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis et legis divinae; species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quae est praeter intentionem peccantis *, ut supra * dictum est; sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad obiectum, in quod fertur intentio peccantis *. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati *. Manifestum est autem quod non est

* D. 347, 992.
* Art. 1.
* D. 785.
* D. 991.

idem motivum ad peccandum in peccatis quae sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quae sunt secundum defectum; quinimmo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiae est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde huiusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes *, prout proveniunt ex diversis formis: sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit, in VIII *Ethic.* *, quod qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur [α] secundum magis et minus, *non sufficienti crediderunt signo.* Et hoc modo superexcedere rationem, vel deficere ab ea, pertinet ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

* D. 648.

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione: et ideo non efficitur eiusdem rationis peccatum superabundantiae et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare: unde quantum ad hoc, non refert utrum dicat vel plus vel minus. Si tamen recedere a veritate sit [β] praeter intentionem, tunc manifestum est quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus: et secundum hoc diversa est ratio falsitatis. Sicut patet de iactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quaerens gloriam; et de deceptore, qui diminuit, evadens debiti solutionem. Unde et quaedam falsae opiniones sunt sibi invicem contrariae.

AD TERTIUM DICENDUM quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa: ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quae non debet, et prodigus in dando quae non debet. Nihil autem prohibet contraria inesse eidem secundum diversa.

α) *dicuntur.* – *dicunt* ABCILpH, *differunt* K. | β) *sit.* – *non sit* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulis octavo et nono eiusdem septuagesimaesecundae quaestionis, nota quod Auctor, distinguere peccatorum species intendens ex parte motivorum finium, videtur digredi ad motiva ex parte agentis; brevitatis, ut puto, causa, volens intelligi ex tali distinctione diversitatem obiectorum. Verbi gratia, cum dicit quod intemperantia et insensibilitas oriuntur ex contrariis motivis, scilicet ex delectationum amore et odio earum, vult intelligi ex delectationibus amabilibus, et ex eisdem exosis. Oportet enim sumere motiva effective non ut sic, sed id quod redundat in obiecto, quod movet finaliter. Et sic etiam intellige nonum articulum.

II. In responsione ad secundum praedicti octavi articuli, intellige, novitie, duplicem modum recedendi a veritate. Scilicet, per se intendendo recessum ab ea: et tunc non differt specie magis et minus, sicut nec in recessu a ratione ut sic. Et non per se intendendo: et tunc differt specie, sicut aversio in peccatis ex motivis.

III. In responsione ad tertium eiusdem articuli, signa illam, et intuere illius veritatem in his qui avarissimi sunt ad habendum etiam Iesu Christi patrimonium, et effundunt in meretrices, venationes, etc. Sunt enim simul avari et prodigi: ut in littera dicitur, et experientia testatur abominabilis, quam utinam nescire liceret.

ARTICULUS NONUS

UTRUM PECCATA DIVERSIFICENTUR SPECIE SECUNDUM DIVERSAS CIRCUMSTANTIAS

IIª IIªᵉ, qu. LIII, art. 2, ad 3; IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 2, quª 3; *De Malo*, qu. II, art. 6; qu. XIV, art. 3.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. Quia, ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, *malum contingit ex singularibus defectibus.* Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum [α] circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulae species peccatorum consequuntur.

* S. Th. lect. XXII.

2. PRAETEREA, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra * habitum est. Ergo peccata differunt specie secundum quod diversae circumstantiae corrumpuntur.

* Qu. XVIII, art. 10.

3. PRAETEREA, diversae species gulae assignantur secundum particulas quae in hoc versiculo continentur: *Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Haec autem pertinent ad diversas circumstantias: nam *praepropere* est antequam oportet, *nimis* plus quam oportet, et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III * et IV * *Ethic.*, quod singula vitia peccant agendo *et plus quam oportet, et quando non oportet,* et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

* Cap. VII, n. 4. - S. Th. lect. XV.
* Cap. I. - S. Th. lect. I sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species *: quia motivum ad peccandum est finis et obiectum *. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum: sicut illiberalis ab eodem movetur quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam

* Art. praeced.
* D. 991.
* Vide Comment. Caiet. post art. praec., num. I.

α) *singularum.* – *singularium* ABCDEGHIKLa.

oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniae congregandae. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis. Puta quod aliquis praepropere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi, propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturae potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quae est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum quod malum, inquantum huiusmodi, privatio est: et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur, sicut et ceterae privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra * dictum est; sed ex conversione ad obiectum actus. * Art. 1.

Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulae diversa sunt motiva, sicut dictum est *. * In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo nono eiusdem quaestionis septuagesimaesecundae, adverte quod Auctor mutat opinionem quam in IV *Sent.*, dist. xvi, qu. iii *, tenuit, scilicet quod circumstantia, etiam si non sit finis, dat speciem peccato. Et vult hic idem esse iudicium de specificatione actus humani ex circumstantia in actu virtutis, et in actu vitii, quia utrobique oportet speciem dari a motivo ut obiecto; et nunquam circumstantiam, ut sic, dare speciem; sed oportere eam transire in differentiam seu conditionem obiecti, iuxta superius determinata in qu. xviii *. – Et quoniam ibi voluit peccati species sumi ex parte privationis, hoc solvit in responsione ad primum et secundum.

* Art. 2, qu^a 3.
* Art. 10.

II. Nec est difficile solvere rationes quae ibi afferuntur: scilicet de fure qui nollet calicem quem furatur, esse sacrum; et quod sola circumstantia *cur* mutaret speciem.

Insufficiens namque signum non-finis est nolleitas habentis voluntatem liberam deliberatam ad illud: sicut etiam accedens ad uxorem alterius, mallet ipsam esse innuptam. – Nec sequitur quod sola circumstantia *cur* mutet speciem: sed quod nec *cur*, nec aliqua circumstantia, mutet speciem, nisi habeat rationem alterius motivi ut finis; non ita quod sit aut apprehendatur ut finis praeiacentis peccati, non enim sacrilegium est finis furti, cum aliquis furatur sacrum; sed sufficit quod sit con-finis. Furtum enim sacrilegum est conversio ad bonum commutabile ut obiectum contrarium rationis quia alienum, et quia sacrum.

III. In articulo eodem nono eiusdem quaestionis septuagesimaesecundae, dubium occurrit quomodo stant ista simul, scilicet: *Circumstantia nunquam dat speciem nisi ratione alterius motivi ut obiecti seu finis* (procul dubio per se, quia ab his quae sunt per accidens non sumitur species); et, *Omnis circumstantia transmutans actum de bono in malum, dat peccato speciem,* fuit enim haec regula in qu. xviii * assignata. Cum enim quidquid praeter intentionem actui voluntario coniunctum sit, non per se obiectum sit; et omne incognitum praeter intentionem coniungatur voluntario actui: oportet dicere aut quod nullus actus fit ex bono malus ex circumstantia ignota, quantumcumque mala; aut quod circumstantia det speciem absque hoc quod eius obiectum sit per se motivum voluntatis ut finis. Verbi gratia, Ioannes, exercens se ad sagittandum, minus provide emittens sagittam, percutit patrem: in hoc, et infinitis similibus, circumstantia facit actum de bono malum; et nullum intervenit per se obiectum illius speciei cuius est illa circumstantia, puta parricidii vel homicidii. Quomodo ergo consonant dicta, et in qua specie sunt ista peccata, non apparet.

* Art. 5, ad 4.

IV. Ad hoc dubium est multiplex dicendi modus: scilicet ex consequenti, ex materia, ex omissione, ex ignorantia, ex negligentia. Ex consequenti quidem, quia sicut aliquis actus est ex consequenti volitus, ita obiectum proprium illius actus est ex consequenti intentum. Verbi gratia, in exemplo allato, sicut ille, volendo improvide sagittare, ex consequenti voluit actum percussionis consequentis; ita ex consequenti intendit proprium percussionis obiectum; ac per hoc actus improvidus sagittationis trahitur in aliam speciem accidentalem.

Sed haec via implicat contradictoria. Quoniam eo ipso quod aliquid se habet consequenter ad actum et obiectum intentum, est extra latitudinem specificantis. Nec est dare species accidentales respectu actus interioris voluntatis: quoniam a solo obiecto est illius species, quod est eius finis: licet sit aliqua species principalior altera, sicut finis est sub fine, ut cum furtum fit ut moechetur. Unde licet circumstantia sit accidens, si dat speciem, eo ipso transit in substantiam: quia transit in obiectum, unde est substantialis differentia actus, ut in qu. xviii, art. 10, superius patet.

V. Ex materia vero, quia materia ad eandem speciem spectat ad quam forma: et propterea quando aliquid est materialiter volitum, ad eandem speciem spectat actus ille, ad quam spectaret si esset formaliter volitum. Et ideo in exemplo posito, quia Ioannes voluit percussionem materialiter, ad speciem homicidii et parricidii reductive spectat.

Sed haec via falso innititur fundamento. Quia materiam spectare ad speciem formae, intelligitur de forma non sub qua esset: non enim materia animalis spectat ad speciem cadaveris, quia esset sub ea si ab anima relinqueretur. Constat autem omne peccatum habere actu aliquam formam: cum nihil sit in genere quod non sit in aliqua specie, ac per hoc nihil est in specie peccati quod non sit in aliqua specie peccati.

Et nihilominus falsam profert sententiam: quoniam quidquid est materialiter volitum sub aliqua forma, totum spectat ad illius formae speciem. Unde hic dicitur quod omnes circumstantiae sub uno motivo, ad unam speciem illius, scilicet motivi, spectant. Constat quoque quod procurans a muliere consensum ad fornicationem, ex consequenti et materialiter vult et intendit spiritualem mortem illius: et tamen actus ille nullo modo recipit speciem a morte spirituali, sed a fornicatione per se intenta.

Quae ergo ex consequenti, vel materialiter, vel per accidens coniunguntur, quamvis nocumenta et mala, ut patet exemplo nunc allato, non trahunt in suam speciem, quamvis aggravent peccatum. Traherent autem in suas species, si intenta essent.

VI. Ex omissione autem, ignorantia et negligentia (quae sunt species omissionis), quia in huiusmodi peccatis intervenit omissio vel scientiae, vel consilii, vel sollicitudinis: omissio autem propriam speciem sortitur non ex actu cui per accidens annectitur, sed ex proposito genere, etiam si nullus interveniat actus. Qui enim omittit audire missam vacans illa hora ludo, non specificatur omissio ex actu ludi, quia per accidens iungitur omissionis peccato: sed ex divino cultu, cui contrariatur omissio illa. Unde in huiusmodi peccatis tantum mali est, quantum omissionis secundum suas species habent.

Sed hoc nihil est: quia peccata ista sunt peccata commissionis. Occidens enim hominem improvide sagittando, dicens malum de proximo non animo detrahendi, absolvens ignoranter aliquem a peccato vel censura a qua non potest, et alia huiusmodi, non omittendo, sed committendo contra legem peccant.

Praeterea, hoc non est solvere, sed quasi mutare quaestionem. Nam commune est commissionibus et omissionibus quod omnes sub eodem fine motivo cadentes, ad eandem speciem spectent. Unde sicut quaerimus per se obiecta commissionum, ita et omissionum: nisi quod in omissione non oportet ponere obiectum positive volitum, sed negative voluntarium et per se, sicut ipsam omissionem.

VII. Aliter dicitur quod nulla est in dictis Auctoris discordia: et quod huiusmodi actus sunt in propriis speciebus suorum per se formaliter et directe obiectorum tantum. Ad quorum evidentiam, scire oportet quod aliud est loqui de voluntario; et aliud, de voluntario specificante. Non enim sufficit ad rationem specificantis in moralibus
* Art. 1. quod sit voluntarium, sed plus exigitur: iam enim * dictum est quod peccatum non habet speciem ex aversione, et constat quod aversio est voluntaria. Quid autem sit illud
* Qu. xviii, art. 6; et in isto art. plus, colligitur ex dictis *. Cum enim actus moralis ex obiecto seu fine speciem habeat; et constat quod intelligitur de obiecto formaliter, sicut universaliter cum de specificatione actuum et potentiarum ex obiectis dicitur; et quia quod est per accidens, extra speciem est: oportet etiam quod intelligatur de obiecto per se. Et quia in per se et formaliter obiectum actus directe tendit actus, ut patet inductive; consequens est ut de obiecto directe intelligatur. Et sic ad hoc quod obiectum specificet actum voluntatis, exigitur quod sit formaliter per se et directe intentum. Non exigitur autem quod sit primo intentum: stat enim quod sit per se formaliter et directe, secundario tamen intentum: sicut cum quis vult moechari ut furetur, volitio specificatur ab utroque, licet a furto principalius. Circumstantia igitur specificans, eo ipso quod ingreditur latitudinem specificantium, oportet obiectivum ordinem intrare, et differentiam seu conditionem obiectivam ponere formaliter et directe intentam. Cum autem nullum ex ignorantia incursum sit per se et directe volitum, consequens est quod nulla huiusmodi conditio seu circumstantia det peccato speciem.

Nec est verum quod actus fiat de bono malus ex huiusmodi ignotis conditionibus: sed fit de malo peior, aut pluribus modis malus. Sagittans enim improvide, actum facit moraliter malum, etiam si nullum contingat laedi: quoniam sagittatio est actus voluntarius periculosus, et debet fieri quando, et ubi, sicut, etc., oportet; quod ab improvido non servatur. Quando autem laedi aliquem contingit, laesio talis aggravat actum iam malum, ut in quaestione sequenti * de nocumento aggravante dicitur. Et eodem modo, * Art. 8.
cum quis verba detractoria non detrahendo, sed otiose dicit, laesio famae proximi non specificat actum, sed aggravat, obligatque ad restitutionem ratione laesionis. Si quis similiter ex ignorantia absolvit a quo non potest, non est reus illius actus, sed improvidi seu ignorantis actus, quoad moralem speciem. – Secus autem videtur quoad poenas positivi iuris: quoniam iuris dispositioni standum est. Si enim, verbi gratia, dicatur, *Si quis auserit, vel praesumpserit absolvere, sit excommunicatus,* contra faciens ex ignorantia, excusatur a poena: quia excusatur ab actu per se formaliter et directe volito, quod audaciae, praesumptionis, et similium nominum ratio insinuat. Si vero dicatur, *Si quis absolverit,* incidere videtur in canonem: eo quod, sicut potest ius positivum poenam ponere excommunicationis actui etiam de se non illicito, ut patet de religiosis inducentibus ad sepulturas, etc.; multo magis potest excommunicare pro actu illicito, qualis est actus voluntarius ex culpabili, etiam venialiter, ignorantia. – Reponenda sunt igitur peccata in solis speciebus suorum per se obiectorum formaliter et directe volitorum: annexa autem et materialiter concurrentia aggravare quidem, specificare autem non possunt.

VIII. Sed nec hoc satisfacit. Quoniam redit fere in idem cum dicentibus quod tantum est hic peccati, quantum omissio seu negligentia, etc., meruit *: sola enim maiori gra- * Cf. num. vi.
vitate differentiam constituit. Nec salvatur quod communiter dicitur, scilicet quod tales sunt homicidae, et huiusmodi. – Quia ergo de ignorantia inferius * erit ex proposito tracta- * Qu. lxxvi.
tus, et ex illa hoc pendet; illucusque solutio difficultatis huius differatur *. Haec autem exercebunt ingenium. * Cf. ibid., art. 4. Comment.

QUAESTIO SEPTUAGESIMATERTIA

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem *. (* Cf. qu. LXXI, Introd.)

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum omnia peccata et vitia sint connexa.

Secundo: utrum omnia sint paria.

Tertio: utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta.

Quarto: utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.

Quinto: utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.

Sexto: utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.

Septimo: utrum secundum circumstantias.

Octavo: utrum secundum quantitatem nocumenti.

Nono: utrum secundum conditionem personae in quam peccatur.

Decimo: utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIA PECCATA SINT CONNEXA

III *Sent.*, dist. XXXVI, art. 5; IV, dist. XVI, qu. II, art. I, qu^a 2.

(*Vide Comment. Caiet. post art. 4.) Ad primum sic proceditur *. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Iac. II *: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* (* Vers. 10.) Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata: quia, sicut Ambrosius dicit *, *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* (* De Paradiso, cap. VIII.) Ergo quicumque peccat uno ^α^ peccato, subiicitur omnibus peccatis.

2. Praeterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis *. (* Qu. LXV, art. I.) Ergo qui peccat uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium sibi oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Praeterea, virtutes omnes ^β^ sunt connexae quae conveniunt in uno principio, ut supra * habitum est. (* Qu. LXV, art. I, 2.) Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata: quia sicut *amor Dei, qui facit civitatem Dei,* est principium et radix omnium virtutum, ita *amor sui, qui facit civitatem Babylonis,* est radix omnium peccatorum; ut patet per Augustinum, XIV *de Civ. Dei* *. (* Cap. XXVIII. – Cf. *Enarrat. in Psalm. LXIV.*) Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa, ita ^γ^ ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, quaedam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum, in II *Ethic.* *. (* Cap. VIII, n. I, 4, 5. – S. Th. lect. X.) Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia esse sibi invicem connexa.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cuiuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut rationis ^δ^ regulam sequatur: et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit. Et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia, sicut supra dictum * est. (* Qu. LXV, art. I.) Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem: sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem: immo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod, secundum illud quod perficit speciem ^ε^ peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae: sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod Iacobus loquitur de peccato non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est *: sed loquitur de eis ex parte aversionis **, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. (* Qu. LXXII, art. I. ** D. 1013.) Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem * dicit: et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato. (* Vers. II.) Et ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus*; quia scilicet uno peccato peccando,

α) *uno.* – *in uno* P.
β) *omnes.* – Om. ABCEFGHIKLpD. – Pro *quae, quia* DEFsB; *qui* AKpB.
γ) *ita.* – Om. codices.
δ) *rationis.* – *ipsius rationis* Pa. – Pro *tendit, redit* BCEFIL.
ε) *speciem.* – *species* codices.

incurrit poenae reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cuius contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

* Qu. LXXI, art. 4.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra * dictum est, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis, non tollit habitum virtutis acquisitae. Sed si multiplicentur actus intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitae. Qua exclusa, excluditur prudentia: quia cum ζ homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem η nulla virtus moralis esse potest, ut supra * habitum est. Et ideo per consequens excluduntur θ omnes virtutes morales, quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam: remanent tamen inclinationes ad actus virtutum, non habentes rationem virtutis. – Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata. Primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur: ita quod virtus potest privari per unum eorum, etsi alterum ι non adsit. Secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra * dictum est: unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita *.

* Qu. LVIII, art. 4; qu. LXV, art. 1.

* Qu. LXXI, art. 1.

* D. 1178.

Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum: et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa: et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ζ) *cum.* – *dum* codices.
η) *prudentia autem.* – *qua* Pa.
θ) *excluduntur.* – *excludentur* ABCDEFGHKL.
ι) *etsi alterum.* – *etiam si alterum eorum* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNIA PECCATA SINT PARIA

II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 5; III *Cont. Gent.*, cap. CXXXIX; *De Malo*, qu. II, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia peccata sint paria. Hoc enim est peccare, facere quod non licet. Sed facere quod non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Praeterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quae ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est aequaliter et uno modo, etiam si aliquis longius recedat vel propinquius stet: quia privationes non recipiunt magis et minus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

3. Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes aequales sunt, ut Tullius dicit, in *Paradoxis* *. Ergo omnia peccata sunt paria.

* Parad. III.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Ioan. XIX *: *Qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.* Et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est maius alio.

* Vers. II.

Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in *Paradoxis* *, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam haereticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici movebantur α ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione: unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

* Loc. cit.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse: sicut mors est privatio vitae, et tenebra est privatio luminis β. Et tales privationes non recipiunt magis et minus: quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum. Et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente.

Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse: sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario: multum enim refert ad aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel

α) *movebantur.* – *ducebantur* Pa.
β) *luminis.* – *lucis* AF.

membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis: sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin *malum, si sit integrum, destruit seipsum*, ut dicitur in IV *Ethic.* *; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria.

* Cap. v, n. 7. - S. Th. lect. xiii.

Ad primum ergo dicendum quod peccata committere non licet, propter aliquam deordinationem quam habent. Unde illa quae maiorem deordinationem continent, sunt magis illicita; et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum quod virtutes sunt aequales proportionaliter in uno et eodem: tamen una virtus praecedit aliam dignitate secundum suam speciem; et unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra * habitum est. - Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata.

* Qu. lxvi, art. 1, 2.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM GRAVITAS PECCATORUM VARIETUR SECUNDUM OBIECTA

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum obiecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed obiectum est materia ipsius peccati. Ergo [α] secundum diversa obiecta, peccatorum gravitas non variatur.

2. Praeterea, gravitas peccati est intensio malitiae ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiae ex parte conversionis ad proprium obiectum, quod est quoddam bonum appetibile; sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa obiecta.

3. Praeterea, peccata quae habent diversa obiecta, sunt diversorum generum. Sed ea quae sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII *Physic.* * Ergo unum peccatum [β] non est gravius altero secundum diversitatem obiectorum.

* Cap. iv, n. 4. - S. Th. lect. vii.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex obiectis, ut ex supradictis * patet. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum obiecta.

* Qu. lxxii, art. 1.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis * patet, gravitas peccatorum differt eo modo quo una aegritudo est alia gravior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto est gravior aegritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem [γ] prioris principii: sicut aegritudo quae provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitae, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius *. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis * patet. Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum, unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. - Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia [δ] gravitatis quae attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem.

* Art. praeced.

* D. 991.

* Qu. lxxii, art. 3, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra * dictum est. Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus * patet.

* Ibid.

* Qu. xviii, art. 6; qu. lxxii, art. 6.

Ad secundum dicendum quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quae pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiae in peccatis.

Ad tertium dicendum quod omnia obiecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem: et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

α) *Ergo.* - *videtur quod* addunt EF.
β) *peccatum.* - *peccatorum* codices.
γ) *commensurationem.* - Ita Pa et codd.; *incommensurationem* aliquae editiones.
δ) *differentia.* - *et differentia* ABCGHILpD, *etiam differentia* EF.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM GRAVITAS PECCATORUM DIFFERAT SECUNDUM DIGNITATEM VIRTUTUM QUIBUS OPPONUNTUR

IIª IIae, qu. xx, art. 3; *De Malo*, qu. ii, art. 10.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet maiori virtuti gravius peccatum opponatur. Quia ut dicitur *Prov.* xv *, *in abundanti iustitia virtus maxima est.* Sed sicut dicit Dominus, Matth. v *, abundans iustitia cohibet iram; quae est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor iustitia. Ergo maximae virtuti opponitur minimum peccatum.

* Vers. 5.
* Vers. 20 sqq.

2. PRAETEREA, in II *Ethic.* * dicitur quod *virtus est circa difficile et bonum:* ex quo videtur quod maior virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo maiori virtuti minus peccatum opponitur.

* Cap. iii, n. 10. - S. Th. lect. iii.

3. PRAETEREA, caritas est maior virtus quam fides et spes, ut dicitur I *ad Cor.* xiii *. Odium autem, quod opponitur caritati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Ergo maiori virtuti opponitur minus peccatum.

* Vers. 13.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in VIII *Ethic.* *, quod *pessimum optimo contrarium est.* Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem, gravissimum peccatum. Ergo maximae virtuti opponitur gravissimum peccatum.

* Cap. x, n. 2. - S. Th. lect. x.

RESPONDEO DICENDUM quod virtuti opponitur aliquod peccatum, uno quidem modo principaliter et directe, quod scilicet est circa idem obiectum: nam contraria circa idem sunt. Et hoc modo oportet quod maiori virtuti opponatur gravius peccatum. Sicut enim ex parte obiecti attenditur maior gravitas peccati, ita etiam maior dignitas virtutis: utrumque enim ex obiecto speciem sortitur, ut ex supradictis * patet. Unde oportet quod maximae virtuti directe contrarietur maximum peccatum *, quasi maxime ab eo distans in eodem genere.

* Qu. lx, art. 5; qu. lxxii, art. 1.
* D. 292, 1093, 1028, 1179.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum, secundum quandam extensionem virtutis cohibentis peccatum: quanto enim fuerit virtus maior, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quanto aliqua virtus fuerit maior, tanto etiam minora peccata cohibet: sicut etiam sanitas, quanto fuerit maior, tanto etiam minores distemperantias [α] excludit. Et per hunc modum maiori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de oppositione quae attenditur secundum cohibitionem peccati: sic enim abundans iustitia etiam minora peccata cohibet.

AD SECUNDUM DICENDUM quod maiori virtuti, quae est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quaedam eminentia, ex hoc quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum, ex hoc quod difficultate non vincitur.

AD TERTIUM DICENDUM quod caritas non est quicumque amor, sed amor Dei. Unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

α) *distemperantias.* – *discrepantias* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN quaestione septuagesimatertia, usque ad septimum articulum inclusive, nihil scribendum occurrit: nisi quod in quarto articulo, responsio ad tertium non te fallat in quaestione de felicitate, an consistat in actu voluntatis *; eo quod, pessimo cum opponatur optimum, et odium Dei sit pessimum et amor caritatis optimum, et felicitas consistat in optimo, in amore erit felicitas. Propositio namque dicens quod *pessimum optimo contrarium est,* intelligitur in rebus habentibus contrarium: in carentibus autem contrarietate, non habet locum. Unde lumen gloriae, quod caret contrario, non propterea desinit esse melior habitus quam sit caritas. Immo hoc ipsum quod est esse talem habitum disponentem ad deitatem absque contrarietate, videtur suae excellentiae attestari, quasi propinquissime se habeat ad deitatem, cui non est fas cogitare contrarium.

* Cf. qu. iii, art. 4.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PECCATA CARNALIA SINT MINORIS CULPAE QUAM SPIRITUALIA

IIª IIae, qu. cliv, art. 3; IV *Sent.*, dist. xxxiii, qu. 1, art. 3, quª 2, ad 3; *De Verit.*, qu. xxv, art. 6, ad 2; *In Isaiam*, cap. 1.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpae quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum: dicitur enim *Prov.* vi *: *Non grandis est culpae cum quis furatus fuerit. Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam.* Sed furtum pertinet ad avaritiam, quae est

* Vers. 30, 32.

peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quae est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt maioris culpae.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, *super Levit.* *, quod diabolus maxime gaudet de peccato luxuriae et idololatriae. Sed de maiori culpa magis gaudet. Ergo, cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximae culpae.

* *Civ. Dei*, II. cap. IV.

3. PRAETEREA, Philosophus probat, in VII *Ethic.* *, quod *incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae*. Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI *Moral.* *; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

* Cap. VI, n. 1. - Th. lect. VI.
* Cap. XLV, al. XVII; in vet. XXXI.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit *, quod peccata carnalia sunt minoris culpae, et maioris infamiae [α].

* *Moral.* lib. XXXIII, cap. XII, al. XI; in vet. XV.

RESPONDEO DICENDUM quod peccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpae quolibet peccato carnali: sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus [β]. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti: peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis: sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae.

Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra * dicetur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae.

* Art. seq.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriae, sed etiam pertinet ad peccatum iniustitiae. Et quantum ad hoc, potest ad avaritiam reduci; ut Glossa * dicit, *ad Ephes.* V *, super illud, *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*. Et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini carior est uxor quam res possessa *.

* Hieron., sub nom. Ambrosii.
* Vers. 5.
* D. 84.

AD SECUNDUM DICENDUM quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maximae adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi: *insatiabilis est* enim *delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit, in III *Ethic.* *

* Cap. XII, n. 7. - S. Th. lect. XXII.

AD TERTIUM DICENDUM quod Philosophus dicit turpiorem [γ] esse incontinentem concupiscentiae quam incontinentem irae, quia minus participat de ratione. Et secundum hoc etiam dicit, in III *Ethic.* *, quod peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quae sunt communes nobis et brutis: unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit *, sunt maioris infamiae.

* Cap. X, n. 8, 10, II. - S. Th. lect. XIX, XX.
* Cf. arg. *Sed contra*.

α) *infamiae. - quam spiritualia* addunt Pa.

β) *quam ... paribus. - spiritualia peccata ceteris paribus* (*paribus* om. E) EKsB, *cetera peccata ceteris* F; *quam* om. ACDGILpBH.

γ) *Philosophus dicit turpiorem. - sicut Philosophus dicit, turpius* (*turpior* ed. *a*) *est* Pa.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM GRAVITAS PECCATORUM ATTENDATUR SECUNDUM CAUSAM PECCATI

De Malo, qu. II, art. 10.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum causam peccati. Quanto enim peccati causa fuerit maior, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur: hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis, ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius iudicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suae causae.

2. PRAETEREA, concupiscentia est generalis quaedam causa peccati: unde dicit Glossa *, super illud *Rom.* VII *, *Nam concupiscentiam nesciebam* etc.: *Bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Sed quanto homo fuerit victus maiori concupiscentia, tanto est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causae.

* Ord. et Interlin. ex Aug.
* Vers. 7.

3. PRAETEREA, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis, quanto fuerit maior, tanto est minus peccatum: intantum quod qui carent usu rationis, omnino excusentur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causae.

SED CONTRA, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius.

α RESPONDEO DICENDUM quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi [α] duplex causa. Una quae est propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi: comparatur enim ad actum peccati sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa *, super illud Matth. VII **, *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Et huiusmodi causa quanto fuerit maior, tanto peccatum erit gravius: quanto enim voluntas fuerit maior ad peccandum, tanto homo gravius peccat.

* Ord ex Aug. ** Vers. 18.

Aliae vero causae peccati accipiuntur quasi extrinsecae et remotae, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum. Et in his causis est distinguendum. Quaedam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum, secundum ipsam naturam voluntatis: sicut finis, quod est proprium obiectum voluntatis. Et ex tali causa augetur peccatum: gravius enim peccat cuius voluntas ex intentione [β] peioris finis inclinatur ad peccandum. – Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum, praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Unde causae quae diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia; vel quae diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas vel violentia aut metus, aut aliquid huiusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium: intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectio illa procedit de causa movente extrinseca, quae diminuit voluntarium: cuius quidem causae augmentum diminuit peccatum, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quaedam, quae est motus vis concupiscibilis, sic maior concupiscentia praecedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum: quia qui maiori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione; unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est maior concupiscentia, est maius peccatum: insurgit enim interdum maior concupiscentiae motus ex hoc quod voluntas ineffrenate tendit in suum obiectum.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de causa quae causat involuntarium: et haec diminuit peccatum, ut dictum est *.

* Ibid.

α) *accipi.* – *esse* EF. | β) *ex intentione.* – *intensione* P.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM CIRCUMSTANTIA AGGRAVET PECCATUM

IV. *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 2, qu[la] 1; *De Malo*, qu. II, art. 7.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato: cum sit quoddam accidens eius. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. PRAETEREA, aut circumstantia est mala, aut non. Si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali: si vero non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. PRAETEREA, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiae consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

SED CONTRA EST quod ignorantia circumstantiae diminuit peccatum: qui enim peccat ex ignorantia circumstantiae, meretur veniam, ut dicitur in III *Ethic.* * Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

* Cap. I, n. 15. - S. Th. lect. III.

RESPONDEO DICENDUM quod unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur; sicut Philosophus dicit de habitu virtutis, in II *Ethic.* * Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicuius circumstantiae: ex hoc enim receditur ab ordine rationis, quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

* Cap. II, n. 8, 9. - S. Th. lect. II.

Sed hoc quidem contingit tripliciter. Uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati. Sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam: si autem addatur haec circumstantia, ut illa ad quam accedit sit alterius uxor, transfertur iam in aliud genus peccati, scilicet in iniustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius. Et secundum hoc, adulterium est gravius peccatum quam fornicatio *.

* D. 84.

Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati. Sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet. Et ex hoc ipso peccatum fit gravius: sicut etiam aegritudo est gravior quae plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit, in *Paradoxis* *, quod *in patris vita violanda, multa peccantur: violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede ac domo, atque in republica collocavit.*

* Parad. III.

Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia. Sicut accipere alienum consti-

tuit peccatum furti: si autem addatur haec circumstantia, ut multum accipiat de alieno, est peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum, de se non dicat rationem boni vel mali.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra * habitum est. – Et tamen circumstantia quae non dat speciem, potest aggravare peccatum. Quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente; ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

* ... xviii. art.

AD SECUNDUM DICENDUM quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod semper [α] constituat speciem peccati: potest enim addere rationem malitiae in eadem specie, ut dictum est *. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiae.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad obiectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quaedam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cuiuslibet circumstantiae: puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet. Et huiusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis, sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem coniungi.

α) *semper*. – Om. Pa.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM GRAVITAS PECCATI AUGEATUR SECUNDUM MAIUS NOCUMENTUM

Supra, qu. xx, art. 5.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum maius nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra * dictum est. Ergo peccatum non aggravatur propter maius nocumentum.

* Qu. xx. art. 5.

2. PRAETEREA, nocumentum maxime invenitur in peccatis quae sunt [α] contra proximum: quia sibi ipsi nemo vult nocere; Deo autem nemo potest nocere, secundum illud *Iob* xxxv *: *Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? Homini, qui similis tibi est, nocebit impietas tua.* Si ergo peccatum aggravaretur propter maius nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

* Vers. 6, 8.

3. PRAETEREA, maius nocumentum infertur alicui cum privatur vita gratiae, quam cum privatur vita naturae: quia vita gratiae est melior quam vita naturae, intantum quod homo debet vitam naturae contemnere ne amittat vitam gratiae. Sed ille qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiae, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter maius nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida: quod est manifeste falsum. Non ergo peccatum est gravius propter maius nocumentum.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in III *de Lib. Arb.* *: *Quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati* [β] *naturarum minuitur.* Sed diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum.

* Cap. xiv.

RESPONDEO DICENDUM quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est praevisum et intentum: sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur. Et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati: quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati.

Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum: sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quae sunt seminata in agro, scienter, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte: inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet.

Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum. Et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe: sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae. – Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat: quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum: quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumen-

α) *sunt*. – *fiunt* LF.

β) *integritati*. – *integritas* Pa.

tum poenale, quod incurrit ipse qui peccat. Huiusmodi enim [γ] nocumentum, si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit praevisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur maiorem gravitatem peccati: sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et laedat sibi pedem. – Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit praevisum nec intentum, tunc maius nocumentum non facit gravius peccatum; sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum. Sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de poenis inferni, graviorem poenam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti: quia enim hoc nec intendit nec praevidet, non aggravatur ex hoc peccatum (sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod maiores poenas contemnit ut impleat voluntatem peccati), sed gravitas huiusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut etiam supra * dictum est, cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit praevisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus. (* Loc. cit. in arg.)

Ad secundum dicendum quod, quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur: quinimmo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est *. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habeat locum in peccatis quae sunt contra proximum, quod illa peccata sunt gravissima: quia multo maior inordinatio invenitur in peccatis quae sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quae sunt contra seipsum [δ]. – Et tamen potest dici quod, etsi Deo nullus possit nocere quantum ad eius substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quae Dei sunt: sicut extirpando fidem, violando sacra, quae sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter [ε] infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt: licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia. (* Art. 2, 3.)

Ad tertium dicendum quod illa ratio non sequitur, propter duo. Primo quidem, quia homicida intendit directe nocumentum proximi: fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem. – Secundo, quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis: spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se et sufficiens; quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

γ) *enim.* – *autem* Pa.
δ) *seipsum.* – *ipsum* PACDEFGILpBH et *a.*
ε) *volenter.* – *violenter* PsD et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo eiusdem septuagesimaetertiae quaestionis, dubium occurrit ex multis inter responsionem ad tertium et membra distinctionis in corpore articuli. Procurans, in primis, consensum fornicationis, ita intendit nocumentum sicut fur. Quia aut est sermo de per se primo intento tantum; aut de primo et necessario consequente. Si de per se primo tantum, etiam fur non intendit nocumentum, sed utilitati suae consulere, sicut ille delectationi. Si de utroque, manifestum est quod suadens alicui fornicari, intendit consequenter nocumentum spiritualis mortis illius.

Non potest, deinde, negari quin nocumentum tale sit praevisum ab huiusmodi persuadente, sicut nocumentum illatum seminibus a transeunte per agrum, quod tamen aggravare dicitur in secundo membro: immo sicut nocumentum per se consequens ex actu peccati, quod directe peccatum aggravat, ut in secunda parte tertii membri dicitur. Ergo.

Est praeterea secunda ratio in eadem responsione assignata, contraria nunc ultimo allato membro distinctionis in corpore, ubi dicitur quod quaecumque per se sequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam speciem peccati, et propterea directe aggravant peccatum. Et intendit Auctor etiam de consequentibus non efficaciter, sed sufficienter quantum est ex parte agentis: ut patet in exemplo de scandalo. Si enim hoc est verum, sequitur quod procurans fornicationem aggravetur directe ex morte spirituali alterius: quoniam per se consequitur ad eius peccatum sufficienter quantum est ex parte procurantis, quamvis non efficaciter. Et si mors ista spiritualis non imputatur procuratori tali, quomodo scandalum non praevisum nec intentum, imputabitur fornicanti publice?

II. Ad evidentiam horum, sciendum est quod, ut ex praecedentibus articulis * patet, gravitas peccati est duplex. Quaedam substantialis: et ista attenditur penes per se primo obiectum. Et quaedam circa substantiam: et haec est multiplex; nam quaedam consequitur directe ad peccatum, quaedam indirecte; quaedam supervenit, quaedam comitatur; et multis, breviter, modis accidens gravitas variatur, sicut cetera accidentia. In proposito autem, quia argumentum tertium inferebat quod, si nocumentum maius aggravaret, quod fornicator procurando gravius peccaret quam homicida; argumentum peccat a gravitate ad gravitatem substantialem: stat enim quod peccatum inferat maius nocumentum non substantialiter, et sit minus grave substantialiter. Et sic est in proposito: quia fornicatio, etiam procurata, substantialiter non respicit nocumentum; homicida autem sic. (* Art. 3 sqq.)

III. Unde ad primam obiectionem * dicitur quod sermo est de per se primo intento a peccante ut sic, quod est obiectum unde constituitur in specie et substantiali gravitate peccatum. Unde per se primo intentum furis ut sic, non est utilitas propria (licet haec sit primaria intentio hominis qui furatur), sed est res aliena, sicut adulterii mulier aliena: ubi manifeste patet damnum vel iniuriam alterius cadere sub primaria intentione peccantis; quamvis directius et gravius sub intentione furis caderet nocumentum, si non ob propriam utilitatem, sed solum ut noceat alteri in bonis huiusmodi, furetur; tunc enim undique nocumento plenum est furtum. Non sic autem est de hoc fornicario. Quoniam obiectum eius unde habet speciem et substantialem gravitatem, est mulier non sua trahenda ad voluntarium coitum extra matrimonium: ubi patet non intendi tam ab homine quaerente delectationem, quam a peccante quaerente eandem in non sua, nocumentum spiritualis mortis. (* Cf. num. 1.)

Verum tamen est quod, si talis intenderet ideo mulierem ad fornicationem provocare, ut peccaret mortaliter, quod gravius peccaret quam homicida: quia obiectum talis esset ipsum nocumentum mortis spiritualis illius. Nec hoc esset peccatum fornicationis: sed esset peccatum odii, vel scandali activi, directe oppositum caritati, qua amamus vitam spiritualem proximi et procuramus istam. Et iste esset sicut qui fornicatur ut occidat.

IV. Ad secundum vero dicitur quod nocumentum spiritualis mortis in procurante fornicationem est praevisum,

non minus quam nocumentum seminum in casu posito: et concedo quod non minus aggravat quam illud. Sed sicut illud non pertinet ad speciem peccati, nec mutat illam, quia est praeter intentionem; ita nec hoc. – Et conceditur nihilominus quod nocumentum spiritualis mortis in hoc casu per se consequitur ad actum peccati, non minus quam scandalum ad fornicationem publice: ac per hoc, quod directe aggravat tale peccatum. Non tamen dat aut mutat speciem nec hic nec ibi, quia est praeter intentionem: sed est effectus per se consequens utrobique.

V. Ad ultimam instantiam dicitur quod ibi allata omnia sunt bene dicta: et, ut iam patet, concedendum est quod peccatum procurantis est gravius directe ex illato nocumento, quam si fornicatus fuisset absque inductione illius. Nec huius oppositum dicitur in littera: sed, comparando ipsum ad homicidam quantum ad nocumentum illatum, Auctor dicit duas differentias. Prima, quoad actum interiorem, et speciem ac gravitatem substantialem: scilicet quod homicida intendit per se primo mortem corporalem; hic autem non sic se habet ad mortem spiritualem. Secunda est quoad actum exteriorem: quod actus exterior homicidae est causa per se sufficiens efficaciter mortis corporalis; actus autem exterior istius non est per se sufficiens secundum efficaciam. Nec putes hanc secundam differentiam esse per accidens: sed memento superioris tractatus de duplici bonitate et malitia actus interioris et exterioris, scilicet ex fine et secundum se, etc. *; et videbis quod homicidium quantum ad malitiam actus exterioris secundum se, et quantum ad actum intentionis, probatum est gravius; nec in aliquo contradictum est corpori articuli huius. * Qu. xx.

In articulis nono et decimo eiusdem quaestionis septuagesimaetertiae, nihil scribendum occurrit.

ARTICULUS NONUS

UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR RATIONE PERSONAE IN QUAM PECCATUR

IIª IIªᵉ, qu. LXV, art. 4; Part. III, qu. LXXX, art. 5; I *Cor.*, cap. XI, lect. VII.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod propter conditionem personae in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat contra aliquem virum iustum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum: minus enim laeditur ex iniuria illata virtuosus, qui aequanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati laeduntur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. PRAETEREA, si conditio personae aggravaret peccatum, maxime aggravaretur [α] ex propinquitate: quia sicut Tullius dicit in *Paradoxis* *, *in servo necando semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur*. Sed propinquitas personae in quam peccatur, non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod damnum sibi infert, quam si inferret alteri, puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum, in V *Ethic.* * Ergo propinquitas personae non aggravat peccatum.

* Parad. III.
* Cap. XI. - S. Th. lect. XVII.

3. PRAETEREA, conditio personae peccantis praecipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiae: secundum illud *Sap.* VI *: *Potentes potenter tormenta patientur;* et Luc. XII *: *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis*. Ergo, pari ratione, ex parte personae in quam peccatur, magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personae in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit iniuriam personae ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi: quia *non est personarum acceptio apud Deum* *, secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personae in quam peccatur, non aggravat peccatum.

* Vers. 7.
* Vers. 47.
* Ad Rom. cap. II, vers. 11; ad Coloss. cap. III, vers. 25.

SED CONTRA EST quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur: sicut [β] III *Reg.* XIX *: *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam specialiter [γ] peccatum commissum contra personas propinquas: secundum illud Mich. VII *: *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur contra personas in dignitate constitutas: ut patet *Iob* XXXIV *: *Qui dicit regi, Apostata; qui vocat duces impios.* Ergo conditio personae in quam peccatur, aggravat peccatum.

* Vers. 14.
* Vers. 6.
* Vers. 18.

RESPONDEO DICENDUM quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra * quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti. Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius [δ] est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur. Primo quidem, ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo coniungitur, quanto est virtuosior [ε] vel Deo sacratior. Et ideo iniuria tali personae illata, magis redundat in Deum: secundum illud Zach. II *: *Qui vos tetigerit* [ζ], *tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo coniunctam, vel ratione virtutis vel ratione officii.

* Art. 3.
* Vers. 8.

Ex parte vero [η] sui ipsius, manifestum est quod tanto aliquis gravius peccat, quanto in magis [θ] coniunctam personam, seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque coniunctione, pec-

α) *aggravaretur.* – *aggravaret* EF.
β) *sicut.* – *sicut dicitur* PEFa.
γ) *specialiter.* – *maxime* Pa.
δ) *eius.* – Om. ABCEFGHIKLpD.
ε) *virtuosior.* – *Deo virtuosior* ABCFGHIKLpD, *Deo vicinior* E.
ζ) *tetigerit.* – *tangit* codices. – Pro *tangit*, *quasi tangat* ABCDF GHIL, *quasi tangit* E.
η) *vero.* – *etiam* Pa.
θ) *in magis.* – *aliquis magis in* Pa.

caverit: quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud *Eccli.* XIV * [* Vers. 5.]: *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?*

Ex parte vero proximi, tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit. Et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam: unde specialiter dicitur *Exod.* XXII * [* Vers. 28.]: *Principi populi tui non maledices.* Et similiter iniuria quae fit alicui famosae personae, videtur esse gravior, ex hoc quod in scandalum et in turbationem ι plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert iniuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius. Sed quod iste interius non turbetur, contingit ex eius bonitate, quae κ non diminuit peccatum iniuriantis.

Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quae subsunt dominio propriae voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit. Sed in his quae non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre: gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostrae dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur; nisi forte velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas: hoc enim fit propter hoc quod hoc λ redundat in plurium nocumentum.

ι) *turbationem.* – *perturbationem* I, *tribulationem* P.
κ) *quae.* – *quod* E.
λ) *hoc.* – *non* pE, om. BFsE.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM MAGNITUDO PERSONAE PECCANTIS AGGRAVET PECCATUM

Infra, qu. LXXXIX, art. 3; *De Malo*, qu. VII, art. 10, ad 5; *Ad Hebr.*, cap. X, lect. III.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod magnitudo personae peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhaeret: secundum illud *Eccli.* XXV * [* Vers. 13.]: *Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! Sed non est super timentem Deum.* Sed quanto aliquis magis Deo adhaeret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum: dicitur enim II *Paralip.* XXX * [* Vers. 18, 19.]: *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personae peccantis.

2. Praeterea, *non est personarum acceptio apud Deum,* ut dicitur Rom. II * [* Vers. 11.]. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato, unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personae peccantis.

3. Praeterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam. Ergo propter magnitudinem personae peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in II *de Summo Bono* * [* Al. *Sentent.*, cap. XVIII.]: *Tanto maius cognoscitur peccatum esse, quanto maior qui peccat habetur.*

Respondeo dicendum quod duplex est peccatum. Quoddam α ex subreptione proveniens, propter infirmitatem humanae naturae. Et tale peccatum minus imputatur ei qui est maior in virtute: eo quod minus negligit huiusmodi peccata reprimere, quae tamen omnino subterfugere β infirmitas humana non sinit. – Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia. Et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto maior est.

Et hoc potest esse propter quatuor. Primo quidem, quia facilius possunt resistere peccato maiores, puta qui excedunt in scientia et virtute. Unde Dominus dicit, Luc. XII * [* Vers. 47.], quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* – Secundo, propter ingratitudinem: quia omne bonum quo quis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando. Et quantum ad hoc, quaelibet maioritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat: secundum illud *Sap.* VI * [* Vers. 7.]: *Potentes potenter tormenta patientur.* – Tertio, propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personae: sicut si princeps iustitiam violet, qui ponitur iustitiae custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. – Quarto, propter exemplum, sive scandalum: quia, ut Gregorius dicit in *Pastorali* * [* Part. I, cap. II.], *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum; et magis homines ea indigne ferunt.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de his quae per subreptionem infirmitatis humanae negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum quod Deus non accipit personas, si maiores plus punit: quia ipsorum maioritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est * [* In corpore.].

Ad tertium dicendum quod homo magnus non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

α) *Quoddam.* – *enim* addunt Pa.
β) *subterfugere.* – *interfugere* ACDGHIKLpB.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUARTA

DE SUBIECTO PECCATORUM

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de subiecto vitiorum, sive peccatorum *.

* Cf. qu. LXXI, Introd.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum voluntas possit esse subiectum peccati.
Secundo: utrum voluntas sola sit peccati subiectum.
Tertio: utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.
Quarto: utrum possit esse subiectum peccati mortalis.
Quinto: utrum ratio possit esse subiectum peccati.
Sexto: utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori sicut in subiecto.
Septimo: utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subiecto.
Octavo: utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis.
Nono: utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.
Decimo: utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS SIT SUBIECTUM PECCATI

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non possit esse subiectum peccati. Dicit enim Dionysius, in IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *malum est praeter voluntatem et intentionem*. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

* S. Th. lect. XXII.

2. PRAETEREA, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quod voluntas vult bonum [α], non peccat: hoc autem quod vult apparens bonum quod non est vere bonum [β], magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivae quam ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. PRAETEREA, non potest esse idem subiectum peccati, et causa efficiens: quia causa efficiens et materialis non incidunt in idem, ut dicitur in II *Physic.* * Sed voluntas est causa efficiens peccati: *prima enim causa peccandi est voluntas*, ut Augustinus dicit, in libro *de Duabus Animabus* *. Ergo non est subiectum peccati.

* Cap. VII, n. 3. – S. Th. lect. XI.
* De Lib. Arb., lib. III, c. XVII. – Cf. de Duab. Animab., cap. X, XI.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Retract.* *, quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*.

* Lib. I, cap. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum quidam actus est, sicut supra * dictum est. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare: et huiusmodi actus habent pro materia et subiecto id in quod transit actio; sicut Philosophus dicit, in III *Physic.* *, quod *motus est actus mobilis a movente*. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere: et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum [γ]. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quae est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra * habitum est; sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto *.

* Qu. XXI, art. 1; qu. LXXI, art. 1, 6.
* Cap. III, n. 1. – S. Th. lect. IV.
* Qu. I, art. 1; qu. XVIII, art. 6, 9.
* D. 995.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod malum dicitur esse praeter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum. Et secundum hoc peccatum est in voluntate.

AD SECUNDUM DICENDUM quod si defectus apprehensivae virtutis nullo modo subiaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate nec in apprehensiva virtute: sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivae virtutis subiacens voluntati, deputetur in peccatum.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quae non movent se, sed alia. Cuius contrarium est in voluntate. Unde ratio non sequitur.

α) *bonum.* – *bonum verum* EF.
β) *quod non est vere bonum.* – Om. EF.
γ) *peccatorum.* – *vitiorum* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo primo dubium est de illa propositione: *Omnes actus morales sunt actus immanentes.* Haec enim propositio destruere videtur doctrinam superius * datam de bonitate et malitia morali actuum exteriorum; et veritatem, quam continue sonamus, dum percussiones, homicidia, et alia huiusmodi, actus morales et malos dicimus.

* Qu. XX.

II. Ad hoc dicitur quod praesens propositio nec veritati, nec doctrinae Auctoris contrariatur; sed est vera formaliter intellecta. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum subiectum moralitatis sit actus voluntarius, oportet actum inquantum voluntarium sumi, cum sumitur inquantum moralis: ac per hoc, ex negatione voluntarii optime infertur negatio moralis actus. Cum autem voluntarius actus exterior, puta mala percussio, a pluribus causetur principiis subordinatis, puta voluntate, irascibili et manu; si comparatur ad manum, non est ab ea ut voluntarius actus: quia manus non est secundum se principium aliquo modo liberum, sed subest imperio serviliter. Si comparatur ad irascibilem, sic est ab ea ut voluntarius actus imperatus: quia irascibilis subest imperio civiliter. Si comparatur ad voluntatem, sic est ab ea ut actus voluntarius quodammodo elicitus, ut patebit *. Quia ergo nullus actus exterior, ut est a principio unde est ut actio transiens, exit ab eo sub ratione voluntarii; consequens est quod nec exeat ab eodem sub ratione moralis; et consequenter nulla actio transiens, ut sic, pure sit voluntaria aut moralis, sed ut substat actioni alicui immanenti liberae. Et propterea in littera dicitur quod omnes actus morales, sive boni sive mali, sunt immanentes. Et sic esse manifestat formalis effectus: actibus enim moralibus bonis soli operantes sunt in seipsis boni, et mali sunt in seipsis mali. Cuius oppositum accidit in transeuntibus: quoniam acta bene vel male disponuntur bonis vel malis actionibus transeuntibus, ut patet in aedificatione, pictura, scriptura.

* Cf. num. IV.

III. Ad rationes autem in oppositum * dicitur quod actus exteriores dicuntur boni vel mali moraliter, ut subsunt alicui actui immanenti, et non aliter. Quod patet ex hoc quod non nisi inquantum induunt rationem voluntarii, boni vel mali moraliter sunt et dicuntur: constat namque volitum actum immanentem voluntatis afferre. Cum hoc tamen stat quod huiusmodi actus voluntarii sunt secundum se mali, aliter quam actus interiores, ut superius * dictum fuit: nihil enim obstat magis ratio actus immanentis quam voluntarii, quod superius * discussum est.

* Cf. num. I.

* Qu. XX., art. 1, 2, 3.

* Ibid.

IV. In eodem articulo primo quaestionis septuagesimaequartae, diligenter adverte quod ex hoc articulo, ut testatur responsio ad primum in articulo sexto huius quaestionis, habes non solum quod peccatum est subiective in voluntate, sed quod omne peccatum est subiective in voluntate. Ex hoc namque loco habes quod omne peccatum est actus immanens, et a voluntate, et consequenter in voluntate, quia omnis actus immanens est in eo a quo est. Et quoniam in secundo articulo determinatur quod non sola voluntas est subiectum peccati, sed plures aliae potentiae sunt subiectae peccatis, ut in sequentibus patet articulis; nosse debes quod non inconvenit idem peccatum esse in pluribus subiective secundum diversa, sicut potest diversimode esse a pluribus: paria namque in actionibus immanentibus sunt esse in et esse ab operante. Cum enim in omni peccato concurrat actio voluntatis positive vel privative, oportet omne peccatum ratione huius esse in voluntate: cum etiam peccatum quandoque sit actus alicuius potentiae sub imperio voluntatis, ut male diligere, male irasci, male concupiscere, oportet peccatum secundum illum actum esse in illa potentia elicitiva illius actus. Et si contingat ad eundem actum malum concurrere tres potentias defectuose, puta voluntatem, rationem et concupiscibilem; illud peccatum subiective, secundum diversa, erit in tribus. Et quoniam quandoque assignatur pro subiecto proximum elicitivum actus, quandoque primum movens, quandoque primum dirigens; ideo diligens lector discernat dicendi rationem, ubi diversitatem invenire contingat de subiecto alicuius peccati; et non damnet, sed exponat.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SOLA VOLUNTAS SIT SUBIECTUM PECCATI

II^a II^{ae}, qu. X, art. 2; II *Sent.*, dist. XLI, qu. II, art. 2; *De Malo*, qu. VII, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Augustinus, in libro *de Duabus Animabus* *, quod *non nisi voluntate peccatur*. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentia qua peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

* Cap. X.

2. Praeterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens, est obiectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Praeterea, omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicit Augustinus, in libro *de Lib. Arb.* *, *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii nisi inquantum illae vires moventur a voluntate. Hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati: quia secundum hoc etiam membra exteriora, quae moventur a voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

* *De Vera Relig.*, cap. XIV. - Cf. *de Lib. Arb.*, lib. III, cap. XVIII.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur. Contraria autem sunt circa idem. Sed aliae etiam vires animae praeter voluntatem, sunt subiecta virtutum, ut supra * dictum est. Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

* Qu. LVI, art. 3, 4.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis * patet, omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur; ut supra * dictum est, cum de voluntario ageretur. Unde non sola ^α voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eaedem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia eiusdem est actus et habitus.

* Art. praeced.

* Qu. VI, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente: aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem sicut per se obiecta ipsius: sed aliae potentiae habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus et vitium et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa:

α) *sola*. – *solum* PLa.

unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae: quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I *Polit.* * — Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes: sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem septuagesimaequartae quaestionis, adverte quod hinc patet apud Auctorem actus aliarum potentiarum quae sunt principia actuum voluntariorum ut sic, esse quandoque peccata formaliter: ita quod actus voluntatis est primo malus formaliter; actus autem aliarum virium formaliter mali, sed non primo, sed secundario. Et hoc ex ratione litterae probatur: quia actus immanens voluntarius inordinatus est formaliter malus et ex subiecto simul et principio, quia principium talis actus est subiectum peccati formaliter. Actus autem transeuntes, ut sic, non nisi materialiter mali sunt, et ad substantiam peccati pertinent in actu exercito: quia non nisi mediante actu immanente, qui est subiectum bonitatis et malitiae moralis, ut patet ex dictis *.

* Art. praeced.

Unde Scotus, in II *Sent.*, dist. XLII, absque ratione intulit peccatum esse formaliter in sola voluntate. Hoc enim non minus est falsum quam actualem iustitiam, idest bonitatem, ut distinguitur contra actuale peccatum, esse in sola voluntate: quamvis utrumque sit formaliter in sola ipsa primo.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 2; *De Verit.*, qu. XXV, art. 5; *De Malo*, qu. VII, art. 6; *Quodl.* IV, qu. XI, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Praeterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest;* sicut Augustinus dicit, in libro *de Lib. Arb.* * Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus: est enim sensualitas perpetuae corruptionis, quandiu in hac mortali vita vivimus; unde et per serpentem significatur, ut Augustinus dicit, XII *de Trin.* * Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

* Lib. III. cap. XVIII.
* Cap. XII, XIII.

3. Praeterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed *hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus;* ut Philosophus dicit, in IX *Ethic.* * Ergo motus sensualitatis qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

* Cap. VIII, n. 6. - S. Th. lect. IX.

Sed contra est quod dicitur *Rom.* VII *: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio:* quod exponit Augustinus * de malo concupiscentiae, quam ᵅ constat esse motum quendam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

* Vers. 15.
* Serm. ad Pop. XXX, al. de Verb. Apost. XII, cap. II, III; Contra Iulian., lib. III, cap. XXVI.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, peccatum potest inveniri in qualibet potentia cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

* Art. praeced.

Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur: sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in Primo * dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subiectum peccati.

* Qu. LXXVIII, art. 4.

Ad secundum dicendum quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat: puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem ᵝ divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus ᵞ carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam *: sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

* D. 1120.

Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit: quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem praeveniens, est peccatum veniale, quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

α) *quam.* – *quod* Pa.
β) *ad aliud cogitationem.* – *cogitationem ad alia* Pa, *ad alia cogitationem* K.
γ) *delectabilibus.* – *delectationibus* PCDI.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem septuagesimaequartae quaestionis, dubium occurrit ex Scoto, in XLII distinctione II *Sent.*, qu. III, inferente quod, si in motibus praecedentibus actus voluntatis est peccatum quia voluntas non praevenit, quod sit peccatum omissionis: cum tamen hic ponatur peccatum commissionis.

Sed hoc facile solvitur a perspicientibus quod, quando committitur aliquis actus inordinatus voluntarie, sive voluntarie sit positive sive negative, est peccatum commissionis; ut patet in delectationibus malis perceptis non imperatis, sed nec exclusis; incuria namque nautae submersionis peccatum committitur, quamvis negative. Unde cum concupiscentia carnis adversus spiritum sit malus actus, et voluntarius negative; sequitur quod sit peccatum commissionis, quando peccatum est.

II. In eodem articulo adverte quod circa motus sensualitatis est aliquid certum, et aliquid videtur incertum. Certum est quod omnes motus mali quos voluntas potest et debet praevenire, si non praevenit, quando, sicut, etc., sunt peccata. Sed quod voluntas possit et debeat semper singulos motus sensualitatis aut vanitatis praevenire, non videtur consonum: eo quod videtur quod sit obligatio ad impossibile in reali executione singularum praeventionum. Si tamen auctoritas Augustini * et Auctoris veneranda pensetur, et ratio in littera * insinuata, non apparebit hoc dissonum. Cum enim peccatum veniale sit imperfectum quid in genere moris et peccati, propter quod et sine deliberatione committitur; consequens est quod imperfecta ratio potentiae et debiti sufficiat ad commissionem ipsius. Unde concederem quod est in nobis imperfecta potentia ad reprimendum vel obviandum singulis motibus malis, quia dum attendo uni et do operam rei sanctae, insurgit alius: attamen talis imperfecta potentia, cum aliquali debito, sufficit ad rationem talis peccati imperfecti.

* Cf. arg. *Sed contra.*
* In resp. ad 3.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 2, ad 3; *De Verit.*, qu. XXV, art. 5; *De Malo*, qu. VII, art. 6; *Quodl.* IV, qu. XI, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex obiecto cognoscitur. Sed circa obiecta sensualitatis contingit peccare mortaliter: sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale. Et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Praeterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: *temperantia* enim *et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium,* ut Philosophus dicit, in III *Ethic.** Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale: cum contraria sint nata fieri circa idem.

* Cap. x, n. 1. - S. Th. lect. xix.

3. Praeterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est *; etiam mortale peccatum esse poterit in eadem [α].

* Art. praeced., ad 3.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro *Retract.* *, et habetur in Glossa ** *Rom.* VII ***: *Inordinatus concupiscentiae motus* (qui est peccatum sensualitatis) *potest etiam esse in his qui sunt in gratia:* in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

* Lib. I, cap. XXIII.
** Ordin.
*** Vers. 14.

Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitae corporalis, causat corporalem mortem; ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra * dictum est. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem a fine non est nisi eius cuius est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

* Qu. LXXII, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale, ex eo quod est sensualitatis; sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum quod etiam [β] actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et [γ] voluntatis, cuius est eligere: nam actus virtutis moralis non est sine electione. Unde semper cum actu virtutis moralis, quae perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem. Et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est *.

* In resp. ad 1.

Ad tertium dicendum quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit. Quandoque enim est idem et in eodem: sicut scientia [δ] inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam. Quandoque autem est in eodem, sed non idem: sicut calor est dispositio ad formam ignis. Quandoque vero nec idem nec in eodem: sicut in his quae habent ordinem ad invicem ut ex uno perveniatur in aliud, sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

α) *eadem.* – *eodem* PEFI.
β) *etiam.* – Om. PEKa.
γ) *rationis et.* – *ipsius* EF.
δ) *scientia.* – *in scientia* ABCDHIKL.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem septuagesimaequartae quaestionis, adverte quod sensualitas, idest pars appetitiva sensus, tripliciter sumitur. Primo, ut sensitiva est absolute: et sic nullum habet in se peccatum, sicut nec in brutis. Secundo, ut est volentis *: et sic est principium, et consequenter subiectum peccati venialis, dum habens ipsam non praevenit voluntate coniuncta motus eius insurgentes contra rationis bonum. Tertio, ut est mota a deliberatione: et sic principium est et subiectum virtutis et vitii, actus virtuosi et peccati mortalis, ut ex superius * dictis patet. Et secundum hoc habes unde videas quod, sicut superius * simpliciter concessum est in appetitu sensitivo ut moto a voluntate, esse virtutem; ita nunc conceditur quod in sensualitate ut mota a voluntate, est peccatum mortale. Et sicut non est concessum quod in appetitu sensitivo est virtus *, ita nunc negatur in eo mortale peccatum. Par enim est ratio, ut in littera dicitur, in responsione ad secundum. Quamvis vocabulum *sensualitatis*, quia nominare videtur appetitum sensitivum ex parte depressionis eius, nonnihil favoris neganti in ea peccatum mortale, tribuat.

* Cf. num. IV. * Qu. LVI, art. 4. * Ibid. * Cf. ibid., ad 2.

II. In hoc eodem quarto articulo est dubium, quia doctrina Auctoris non videtur rationi consona, dum peccatum veniale concedit in sensualitate *, idest appetitu sensitivo, et mortale negat in eadem. Nam si intendit de sensualitate secundum id quod est ei proprium, utrumque peccatum negandum est: quia omne peccatum est aut in voluntate, aut in aliqua potentia ut subest voluntati. Si vero intendat de sensualitate ut subest voluntati, utrumque concedendum est, quamvis diversimode: quia veniale ut imperfecte, mortale ut perfecte.

* Art. praeced., ad 5.

III. Ad hoc dicitur quod procul dubio, cum de subiecto peccati est sermo, oportet vel de voluntate vel de potentia ut subest voluntati, intelligi. Sed quia subesse voluntati contingit dupliciter, scilicet ut moventi, et ut non reprimenti; actus qui fit a sensualitate ut subest voluntati moventi, est peccatum mortale, et non sibi, sed voluntati tribuitur; actus vero qui fit ab ea ut subest voluntati non reprimenti, est suus, et est peccatum veniale, et sibi tribuitur.

Sed haec ratio nihil valet. Quoniam constat passiones membrorum, quae remotiores sunt a ratione peccati quam passiones appetitus sensitivi, esse peccata mortalia, quando sunt voluntaria voluntate non reprimente: ut patet in muliere quae etiam voluntate taceret, alio ipsam cognoscente. – Ratio quoque in promptu est contra hanc responsionem: quia eiusdem rationis est movere et non movere, quando oportet, ubi oportet, etc.

IV. Dicendum est ergo quod ratio quare veniale attribuitur sensualitati, et mortale non nisi cum specificatione, ut scilicet motae a voluntate, potest esse duplex. Prima, quae tacta est in praecedenti notato *: quia scilicet mortale est a sensualitate ut subest deliberationi, veniale autem est ab ea ut subest quomodolibet voluntati. Hinc enim fit ut, quia deliberatio est proprius actus partis superioris, ut actus ex ea pendentes non tribuantur inferioribus nisi cum specificatione participatae motionis: actus autem ex ea non pendentes, relinquantur inferioribus.

* Num. I.

Secunda est profunda, et intenta ab Auctore, ex natura virium animae, et resolutionis actuum in propria principia. Vires namque animae nostrae in parte sensitiva, sicut in cognoscendo sunt secundum se excellentes totam naturam brutorum, ut patet in cogitativa et reminiscentia habentibus collativam vim particularium; ita in appetendo sunt secundum se excellentes totam naturam brutorum, per hoc quod appetunt cum quadam libertate. Ita quod non solum ex hoc quod actualiter moventur vel non moventur a voluntate; sed seipsis, quia sunt tales, quod superius * vocavimus *quia sunt volentis,* sunt quodammodo liberae. Dico autem *quodammodo,* quia non habent tantum libertatis ut possint in actum deliberatum; sed vestigium quoddam libertatis sortitae sunt ex elevatione in naturam rationalem, a qua fluunt. Eaedem autem vires appetitivae sensitivae, ut actualiter motae et moventes a parte superiori, tantum libertatis participant ut etiam in deliberatos actus possint. Unde fit ut actus voluntarius sensualitatis, quamvis totus elicitive ab ipso appetitu sensitivo, si resolvendus sit in sua propria principia, secundum illam tantum rationem resolvetur in sensualitatem, quam habet ab ea secundum se: secundum illam vero quam habet ab eadem non secundum seipsam sed ut mota est ab altero, resolvetur in illud alterum, vel in ipsam ut mota est ab illo altero. Et quia peccare consistit in agere, et propterea ad hoc quod aliqua potentia peccet moraliter, non sufficit quod sit mota a voluntate (sic enim manus peccaret percutiendo), sed oportet ut secundum se libere agat; oportet quod secundum modum propriae libertatis potentiae, attribuamus ei peccare. Quo fit ut, quia sensualitas secundum se habet tantum libertatis ut sufficiat ad peccatum veniale, ideo peccatum veniale ei tribuitur: quia vero non habet tantum rationalitatis ut possit in peccatum mortale, quia non est eius respicere bonum rationis ut finem, ideo ei non attribuitur peccatum mortale. Et quia eius ut motae a superiori, est tendere ordinate in bonum rationis ut finem; ideo etiam sibi ut motae a ratione, peccatum mortale et virtutis actus tribuitur ut principio, et consequenter ut subiecto, ut iam * dictum est.

* Ibid. * Ibid.

V. Ad obiecta * ergo dicitur quod Auctor loquitur de sensualitate nostra secundum id quod est ei proprium, ut patet in responsione ad primum: et propterea negavit ab ea mortale, cui prius tribuerat veniale. Ideo patet non esse parem rationem. Ex articulis autem secundo et tertio diligenter inspectis, facile patere potest hanc esse veram mentem Auctoris.

* Cf. num. II.

VI. In responsione ad tertium eiusdem quarti articuli, non turberis ex exemplo caloris disponentis ad formam ignis, pro eo quod dicitur esse in eodem subiecto. Exemplum in primis est. Et verificatur de subiecto partiali, idest materia, quae disponitur ad formam ignis calore, et suscipit illam.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE IN RATIONE

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 3.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cuiuslibet enim potentiae peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum: excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. PRAETEREA, primum subiectum peccati est voluntas, ut dictum est *. Sed ratio praecedit voluntatem: cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

* Art. 1.

3. PRAETEREA, non potest esse peccatum nisi circa ea quae sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quae sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes,

vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro XII *de Trin.* *, quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori. * Cap. XII.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum cuiuslibet potentiae consistit in actu ipsius, sicut ex dictis * patet. Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se, in comparatione ad proprium obiectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione. Et primo quidem, inquantum errat [α] in cognitione veri: quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet. * Art. 1, 2, 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti: et hoc quando est defectus cognitionis eius quod quis non potest scire. Tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato: sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. – Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum: quia huic [β] defectui occurrere potest per proprium actum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem: unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum, vel prout est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis. * Qu. XVII, art. 1.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis *. * In resp. ad 1.

α) *errat.* – *aliquis errat* EF.

β) *huic.* – *homo* ABCEGIKLpDH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem septuagesimaequartae quaestionis, hoc solum dicendum occurrit, quod quia ratio secundum se est sui ipsius et aliorum ordinativa in finem, et deordinativa ab illo, libere libertate perfecta, radicaliter tamen (libertas enim formaliter est primo voluntatis); idcirco actus rationis inordinatus est moraliter malus, si inordinatio in potestate nostra est. Propter quod utroque modo contingit moralem malitiam in ratione inveniri subiective: scilicet in cognoscendo, et in dirigendo.

Sed defectus in cognoscendo, tam negativus, qui vocatur ignorantia, quam positivus, qui vocatur error, non semper habet rationem mali moraliter: sed negativus solum quando potest et debet quis scire; positivus autem, quando potest. Non est enim absque peccato habere scienter opinionem falsam de triangulo, cum potest haberi vera, vel non falsa saltem, suspendendo credulitatem: cum nonnullum malum intellectus sit falsa opinio de quocumque. Propter quod in littera, in responsione ad secundum, concluditur quod in ratione est peccatum, ut defectus eius est voluntarius. – Defectus autem in dirigendo, ut in littera * dicitur, semper est malus moraliter: quia de ratione sua claudit voluntarium formaliter. Directio enim imperando fit: imperium autem, ut supra * didicimus, actus est rationis motae a voluntate. * In resp. ad 1. * Qu. XVII, art. 1.

Est igitur a ratione et in ratione peccatum, ut proximo et elicitivo principio inordinati actus voluntarii, multo magis quam in appetitu inferiori, qui rationem solum participat.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM PECCATUM MOROSAE DELECTATIONIS SIT IN RATIONE

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 1.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum morosae delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivae virtutis, ut supra * dictum est. Sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quae est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione. * Qu. XXXI, art. 1.

2. PRAETEREA, ex obiectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad obiectum. Sed quandoque est delectatio [α] morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosae non est in ratione.

3. PRAETEREA, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XII *de Trin.* *, quod *consensus illecebrae si sola cogitationis delectatione* [β] *contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit.* Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosae delectationis est in ratione. * Cap. XII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, peccatum contingit esse in ratione quandoque quidem inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse * Art. praeced.

α) *quandoque est delectatio.* – *delectatio quandoque est* Pa.

β) *cogitationis delectatione.* – *delectatione cogitationis* K, *cogitatione delectationis* ceteri et Pa.

peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter. Uno modo, quando imperat illicitas passiones: sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae vel concupiscientiae. Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum: sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit [γ]. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio, sed in ratione est sicut in primo motivo: secundum hoc quod supra * dictum est, quod actiones quae non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subiecto in suis principiis. * Art. 1.

Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium illicitum habet circa proprium obiectum: sed directionem habet circa omnia obiecta inferiorum virium quae per rationem dirigi possunt. Et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia obiecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit, XII *de Trin.* * * Cap. XII.

γ) *expellit.* – *repellit* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem septuagesimaequartae quaestionis, videtur mihi quod Auctor ob reverentiam divi Augustini, articulum hunc et sequentem apposuerit. Cum enim ex dictis * iam constet omne peccatum esse in illa potentia quae est proximum eius principium liberum seu rationale aliquo modo; et delectatio morosa sit in concupiscibili, saltem quandoque, ut mota est a superiori: si cetera peccata intemperantiae, et consensus in eam sit in voluntate, et imperium vel non imperium reprehensionis illius sit in ratione; consequens est quod non oportebat simpliciter sollicitari de subiecto huius peccati magis quam aliorum. Sed quoniam beatissimus ac doctissimus Augustinus attribuerat peccatum morosae delectationis rationi inferiori, idcirco, ut hoc salvaret, hunc docuit articulum, ex quo enucleare substantiam peccati discimus diversimode, ut dictum est. * Articulis praec.

II. In responsione ad primum in eodem articulo, duo scito, novitie. Primo, quod delectatio dicitur esse in ratione ut in primo motivo, eo modo quo imperium dicitur primum movens. – Secundo quod, quia Auctor intendit salvare quod huiusmodi peccatum sit in ratione ut in subiecto, ideo repetit regulam superius * habitam, scilicet quod aequa est extensio principii et subiecti in materia peccatorum; ut inde discas quod delectatio est in ratione subiective tanquam imperante, in appetitu autem tanquam in eliciente. * Art. 1.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM PECCATUM CONSENSUS IN ACTUM SIT IN RATIONE SUPERIORI

Supra, qu. XV, art. 4; II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 1; *De Verit.*, qu. XV, art. 3.

* Vide Comment. Caiet. post art. praec.

Ad septimum sic proceditur *. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivae virtutis, ut supra * habitum est. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori. * Qu. XV, art. 1.

2. Praeterea, ratio superior intendit *rationibus aeternis inspiciendis et consulendis,* ut Augustinus dicit, XII *de Trin.* * Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus aeternis: non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori. * Cap. VII.

3. Praeterea, sicut per rationes aeternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed consensus in delectationem absque hoc quod *opere statuatur implendum,* est rationis inferioris; ut dicit Augustinus, XII *de Trin.* * Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori. * Cap. XII.

4. Praeterea, sicut ratio superior excedit [α] inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativae, absque omni deliberatione rationis: sicut cum aliquis ex impraemeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati, absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *de Trin.* *: *Si in consensione male utendi rebus quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut, si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*, per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati. * Ibid.

Respondeo dicendum quod consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur: sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quod in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium: sicut videmus in speculativis quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia.

α) *excedit.* – *praecellit* FK, *excellit* ceteri. – Post *ratio* sD addit *inferior.*

Quandiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quaeritur: unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum data finali sententia.

Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex [β] regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinae, ut supra* dictum est. (* Qu. xix, art. 4; qu. LXXI, art. 6.) Unde cum regula legis divinae sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quae intendit rationibus aeternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; praeambulum autem est delectatio [γ], quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione. – Quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit: quia quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum quod consentire est actus appetitivae virtutis non absolute, sed consequenter [δ] ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra * dictum est (* Qu. xv, art. 3.): in hoc enim terminatur consensus, quod voluntas tendit [ε] in id quod est ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi *. (* D. 385.)

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire; sive cogitet de lege aeterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit: cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cuiusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione: quia, ut Augustinus dicit, XII *de Trin.* *, (* Cap. xii.) *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat aut serviat.*

Ad tertium dicendum quod ratio superior, per considerationem legis aeternae, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat: et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione: et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quae indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest. Unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, ei imputatur.

β) *ex.* – *et* ABCDEFGHIL*a*.
γ) *delectatio.* – *ipsa delectatio* P*a*.
δ) *consequenter.* – *consequens* PK*a*.
ε) *quod voluntas tendit.* – *et voluntas* I, *quia voluntas tendit* PK*a*. – Ante *ratione* P*a* addunt *iam*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli septimi, adverte quod sensus quaestionis est de actu exteriori malo tam venialiter quam mortaliter: ita quod intenditur an peccatum consensus in actum, ut distinguitur contra cogitationem et delectationem interius, sit in ratione superiori ut in subiecto.

II. In eodem septimo articulo dubium occurrit, quia voluntaria, immo nulla videtur differentia inter subiectum consensus in actum, et subiectum consensus in delectationem: et tamen in littera, ex intentione Augustini, consensus in actum rationi superiori, consensus in delectationem rationi inferiori tribuitur. Qua enim ratione per temporales rationes possum consentire delectationi cogitatae fornicationis, eadem possum consentire cogitato actui. Et qua ratione, dum deliberat inferior ratio et consentit actui, superior obviare tenetur, et propterea consensus in actum ei imputatur, ut in responsione ad quartum dicitur; eadem ratione, dum deliberat eadem inferior ratio et consentit delectationi, tenetur superior ratio obviare. Et consequenter eidem superiori rationi attribuendus est uterque consensus, et uterque etiam quandoque rationi inferiori: et non unus uni, et alter alteri.

III. Ad hoc dicitur quod uterque consensus, secundum rem, quando fit secundum rationes temporales, est rationis inferioris: quando vero fit secundum rationes aeternas solas, ut si quis ex solo contemptu aeternae legis consentit in delectationem vel in actum, non reputans aliter prohibitum, est rationis superioris. In hoc tamen differentia est, quia quando est inferioris, est etiam superioris, saltem negative: quia tenetur obviare dirigendo secundum legem aeternam, et non obviat. Quando vero est superioris, non oportet quod sit inferioris: quia non spectat ad inferiorem de propriis superiori iudicare: ut contingit cum quis morose delectatur de iniuriis fidei.

Secundum appropriationem autem quae in littera tangitur, scilicet quando duo ordinata iudicanda occurrunt; ultimum superiori, et praeambulum inferiori attribuitur. Deliberatio, iudicium ac consensus unius, scilicet delectationis, ad inferiorem: alterius vero, idest actus, ad superiorem spectat. Et hoc, iudicio meo, intendit Auctor in littera, propter reverentiam tanti Doctoris, ut dictum est *. (* Art. praeced., Comment. n. I.)

IV. Et per hoc patet responsio ad obiecta *. (* Cf. num. II.) Nam procedunt de consensu utroque secundum rem: cuius oppositum non invenio in littera, quae loquitur secundum appropriationem, et secundum eam disparitatem ponit. – Nec obstat quod in responsione ad tertium in hoc articulo, dicitur quod quando consensus rationis inferioris in delectationem, etiam secundum rationes aeternas perseverat, pertinet etiam ad rationem superiorem: quasi velit dicere quod, si non acceptetur secundum aeternas rationes, non spectet ad superiorem. Hoc enim verum est, quod non spectat ad superiorem secundum appropriationem: quamvis spectaret ad ipsam secundum rem, negative. Et hunc sensum exprimit ipse Auctor in sequenti articulo, in responsione ad primum, ut ibi declarabitur *. (* Comment. num. I.)

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM CONSENSUS IN DELECTATIONEM SIT PECCATUM MORTALE

Infra, qu. LXXXVIII, art. 5, ad 2; II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 4; *De Verit.*, qu. XV, art. 4; *Quodl.* XII, qu. XXII, art. 1.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus aeternis vel legi divinae, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina; ut patet per definitionem Augustini, de peccato mortali datam, quae supra * posita est. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

* Qu. LXXI, art. 6.

2. PRAETEREA, consentire in aliquid non est malum nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed *propter quod unumquodque* [α], *et illud magis*, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur, potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. PRAETEREA, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus, in X *Ethic.* * Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia [β] actus exterior, puta fornicationis. Ergo et delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori. Et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale; nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens nec consensus in delectationem.

* Cap. V, n. 6. - S. Th. lect. VIII.

4. PRAETEREA, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quae etiam invenitur in actu matrimoniali; sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. PRAETEREA, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multo minus consentire in delectationem quae consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. PRAETEREA, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit *. Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim, in XII *de Trin.* *, quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum, Dimitte nobis debita nostra.* Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

* Lib. *de Fide et Operib.*, c. XXVI; *Enchirid.*, cap. LXXI.

* Cap. XII.

SED CONTRA EST quod Augustinus post pauca subdit: *Totus homo damnabitur, nisi haec quae, sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur.* Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Alii vero dixerunt quod est peccatum mortale: et haec opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod, cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X *Ethic.* *; et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum: delectatio quaelibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res: quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis: inquantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum; puta cum aliquis cogitat, et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio placet. Quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam: et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam.

* Cap. IV, n. 9. - S. Th. lect. VI.

Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo, de ipsa cogitatione; alio modo, de fornicatione [γ] cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam. Cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale: immo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat [δ]; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea praedicare vel disputare. Et ideo per consequens affectio et delectatio quae sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis; sed quando-

α) *unumquodque.* – *tale* addit sD. – *et* om. ABCDEFHIL.
β) *alia.* – *alius* ACEFGHIKLpBD et *a.*
γ) *fornicatione.* – *ipsa fornicatione* Pa.
δ) *cogitat.* – *cogitat de ea* Pa, *cogitat hoc* K.

que est peccatum veniale, quandoque nullum. Unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione, delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio eius inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem: nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui eius. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quae secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale; ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est *. – Et tamen ipsa etiam [ε] ratio inferior potest averti a rationibus aeternis. Quia etsi non intendit eis ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis; intendit tamen eis ut secundum eas regulata. Et hoc modo, ab eis se avertens, potest peccare mortaliter. Nam et actus inferiorum virium, et etiam exteriorum membrorum, possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes aeternas.

* Art. praeced.

Ad secundum dicendum quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum. Et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quae est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quae est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale. Sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus. Quae quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem. Unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quae habet cogitationem pro obiecto.

Ad quartum dicendum quod delectatio quae habet actum exteriorem pro obiecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se; etiam si non statuatur implendum, propter prohibitionem alicuius superioris. Unde actus fit inordinatus: et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quae procedit ex complacentia ipsius [ζ] actus homicidii cogitati, est peccatum mortale. Non autem consensus in delectationem quae procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ε) *etiam*. – Om. Pa.

ζ) *ipsius*. – Om. Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo, in responsione ad primum, habes id quod diximus, dum duas responsiones vides: primam, quod consensus in delectationem potest esse utriusque rationis; secundam, quod quando est rationis inferioris, est eius aversae ab aeternis regulis, quia deficit in ea ordinatio superioris rationis, per rationes aeternas. Ex hoc enim manifeste patet quod dictum est *, scilicet consensum in delectationem morosam inferioris rationis, semper esse etiam superioris, saltem negative: alioquin non salvaretur definitio peccati supradicta *, quod est *contra legem aeternam*.

* Art. praeced., Comment. n. iv.

* Qu. lxxi, art. 6.

II. In responsione ad quartum eiusdem articuli, iuncta corpori articuli, habes quod et quare delectatio morosa coniugati de actu matrimonii cogitato non est peccatum mortale. Eadem enim ratio est de consensu in actum, et in delectationem cogitati actus. Et propterea sicut coniugi consensus in actum non prohibetur, ita nec delectatio eius tam in opere quam in cogitatione, per se loquendo. Secus autem, per accidens, puta quia vane cogitat, quia periculose in absentia, peccaret.

III. In responsione ad quintum, adverte quod inter materiam luxuriae et irae licet in veritate non sit differentia quoad rationem peccati mortalis, quia tam in his quam in ceteris materiis mortalibus consensus in delectationem cogitati actus ratione cogitationis non est mortale sed veniale quandoque vel nullum, ratione vero cogitati actus semper est mortale: tamen, quia in materia luxuriae maxime timetur hoc peccatum, multoties forte creditur peccatum ubi non est; et e contra, ubi est delectatio de cogitata vindicta, quam tamen facere non vult, non aestimatur. Propter quod Auctor, in corpore articuli, affectum hominis ad actum secundum se, pensandum docet in huiusmodi discretione: inclinatus enim ad vindictam, facile de illa cogitata delectatur; et alienus a venereis, non facile de cogitatis eius delectatur, quamvis *caro concupiscat adversus spiritum* *.

* *Ad Gal.*, cap. v, vers. 17.

ARTICULUS NONUS

UTRUM IN SUPERIORI RATIONE POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE, SECUNDUM QUOD EST DIRECTIVA INFERIORUM VIRIUM

II *Sent.*, dist. xxiv, qu. iii, art. 5; *De Verit.*, qu. xv, art. 5; *De Malo*, qu. vii, art. 5.

Ad nonum sic proceditur *. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, idest secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus, in XII *de Trin.* *, quod ratio superior *inhaeret rationibus aeternis*. Sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus aeternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum nisi mortale.

* Vide Comment. Caiet. post art. 10.

* Cap. vii.

2. Praeterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium; sicut et cor in vita

corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. PRAETEREA, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu, quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinae, videtur quod non possit esse sine peccato mortali, propter contemptum divinae legis.

SED CONTRA, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra * dictum est. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

* Art. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in XII *de Trin.* *, ratio superior *inhaeret rationibus aeternis conspiciendis aut consulendis:* conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur [α]; consulendis autem, secundum quod per rationes aeternas de aliis iudicat et ordinat; ad quod pertinet quod, deliberando per rationes aeternas, consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis: sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus aeternis. Unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

* Cap. VII.

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod duplex est infirmitas cordis *. Una quae est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius: et talis infirmitas semper est mortalis. Alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus eius, vel alicuius eorum quae circumstant cor: et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur [β] ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium obiectum, quod est rationes [γ] aeternae. Sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

* D. 401.

AD TERTIUM DICENDUM quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinae: sed solum quando peccatum legi divinae contrariatur.

α) *speculatur. – tanquam obiectum* addunt EF.
β) *tollitur. – totaliter* addunt Pa.
γ) *rationes. – rationis* PCEHIK.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM IN RATIONE SUPERIORI POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE SECUNDUM SEIPSAM

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 5; *De Verit.*, qu. XV, art. 5; *De Malo*, qu. VII, art. 5.

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, idest secundum quod inspicit rationes aeternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum obiectum. Sed obiectum superioris rationis sunt aeternae rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. PRAETEREA, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quae Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam, nunquam est peccatum veniale.

3. PRAETEREA, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale, peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale, per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod maius bonum, contra quod homo agens gravius peccat: sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum obiectum. Ergo si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale: quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam, potest esse peccatum veniale.

SED CONTRA, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

RESPONDEO DICENDUM quod ratio superior aliter fertur in suum obiectum, atque aliter in obiecta inferiorum virium quae per ipsam diriguntur. In obiecta enim inferiorum virium non fertur nisi inquantum de eis consulit rationes aeternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quae ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium obiectum habet duos actus: scilicet simplicem intuitum; et deliberationem, secundum quod etiam de proprio obiecto consulit rationes aeternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum ha-

bere circa divina: puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale. Quia peccatum mortale non est nisi sit contra α legem Dei: potest autem aliquid eorum quae pertinent ad fidem, subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur, vel consuli possit, ratio aeterna, idest lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem β secundum naturam, et simul apprehendendo renititur, antequam tempus habeat deliberandi quod hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale.

Et ideo circa proprium obiectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus; vel etiam mortaliter per deliberatum consensum. In his autem quae pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quae sunt peccata mortalia ex suo genere: non autem in his quae secundum suum genus sunt venialia peccata *. * D. 1011.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod est contra rationes aeternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est *. * In corpore.

Ad secundum dicendum quod in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit: sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare. Et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum quod una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior: sicut Deum esse potest considerari vel inquantum est cognoscibile ratione humana, vel inquantum creditur γ revelatione divina, quae est consideratio altior. Et ideo quamvis obiectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quandam altiorem considerationem. Et hac ratione, quod in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra * expositum est. * Ibid.

α) *nisi sit contra.* – *nisi contra* PHa. – Pro *aliquid eorum, aliquod horum* Pa.

β) *impossibilem.* – *impossibile* codices. – Pro *renititur, remittitur* PBCDGHIa, *renuit* K.

γ) *creditur.* – *traditur* Pa, om. I.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis nono et decimo eiusdem septuagesimaequartae quaestionis, nihil scribendum occurrit: terminorum enim notitiam habentibus omnia clara sunt. Opus est ut novitius lector distinguat ex Augustino, allata in littera *, duas operationes superioris rationis: scilicet intuitum, et consultationem. Et ad hanc secundam spectat deliberatio et consensus. Et secundum hanc dirigit inferiora, et reflectitur super seipsam. Et vocatur in littera * altior consideratio de proprio obiecto ut attingibili ab eadem: altius enim consideratur Deus ut non creditus per deliberationem, quam per subitum motum; quoniam hic Deus est tantum obiectum, ibi est obiectum et lex. Et propterea hic contra primam operationem, ibi contra secundam: hic non est consensus, ibi consensus, quia legis consultatio: hic non est peccatum mortale, ibi mortale.

* Art. 9 in corp.
* Art. 10, ad 3.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUINTA

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de causis peccatorum *. Et primo, in generali; secundo, in speciali *.

* Cf. qu. LXXI, Introd.
* Qu. LXXVI.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum peccatum habeat causam.
Secundo: utrum habeat causam interiorem.
Tertio: utrum habeat causam exteriorem.
Quarto: utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM

Part. I, qu. XLIX, art. 1; II *Sent.*, dist. XXXIV, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est *. Sed *malum non habet causam,* ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo peccatum non habet causam.

* Qu. LXXI, art. 6.
* S. Th. lect. XXII.

2. PRAETEREA, causa est *ad quam de necessitate sequitur aliud.* Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum: eo quod omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. PRAETEREA, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum, aut malum. Non autem bonum: quia bonum non facit nisi bonum; *non* enim *potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. VII *. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati: quia malum poenae sequitur ad peccatum; malum autem culpae est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

* Vers. 18.

SED CONTRA, omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur *Iob* V *, *nihil in terra sine causa fit.* Sed peccatum fit: est enim *dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei* *. Ergo peccatum habet causam.

* Vers. 6.
* Aug. *Contra Faust.* lib. XXII, cap. XXVII.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam: sicut et quilibet alius actus. – Ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae [α], idest ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam: ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis: sicut ignis [β], causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum [γ] est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens: quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens.

Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se *, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate.

* D. 998.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio; sed significat actum sub tali privatione *, quae habet rationem mali. Quod quidem qualiter habeat causam, dictum est *.

* D. 987.
* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, si illa definitio causae universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius, et tamen non ex necessitate sequitur effectus, propter aliquod impedimentum superveniens: alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in VI *Metaphys.* * Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria: quia effectus potest impediri.

* S. Th. lect. III. - Did. lib. V, c. III.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dictum est *,

* In corpore.

α) *causae.* – *affirmationis* addit P.
β) *ignis.* – *iris* ACGILpBH.

γ) *quid natum.* – *quis natus* K, *quis natum* I, *aliquid natum* sB, *quidem natum* Pa.

voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae, est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod [δ] malum: sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni. δ

δ) *aliquod.* – Om. P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In corpore primi articuli quaestionis septuagesimaequintae, dubium est, quia Auctor sub disiunctionis nota dicit quod ***malum habet causam deficientem, vel agentem per accidens,*** an idem intelligat per utrumque, an diversa. Et si idem, quomodo explanat? Et similiter, si diversa, quomodo prosequitur? Non enim liquet.

II. Ad hoc dicitur quod Auctor concludit illam disiunctionem secundum veritatem disiunctionis. Et intendit quod propterea, cum causa propria mali assignatur, aut assignatur causa deficiens, aut assignatur causa per accidens. Et hoc quia causam efficientem per se habere non potest. Positivam enim habere non potest negatio: negativa autem, quae per se est causa negationis, non sufficit ad privationem; quia oportet aliquam causam aliam a negatione ponere impedientem oppositum habitum, ut fiat privatio. Verum quia causa deficiens et causa per accidens sunt idem subiecto et distinctae formaliter, in uno sensu; et sunt idem subiecto et formaliter, in alio sensu: ideo Auctor simul prosequitur, et omnia explanavit.

Ad cuius evidentiam, recolere oportet quod causa per accidens dupliciter dicitur, scilicet accidente in causa, et accidente in effectu: et quod uterque modus in proposito invenitur. *Voluntas namque carens directione legis, intendensque aliquod bonum commutabile, causat actum peccati per se, et inordinationem per accidens, ita quod defectus ordinis in actu est ex defectu directionis in voluntate,* ut in littera dicitur. Ubi habes primo, quod voluntas, per se causa actus, est causa per accidens ex parte effectus, respectu inordinationis, dum causat actum cui coniungitur inordinatio. Habes secundo, quod voluntas, causando actum et non dando ei ordinem illi debitum, est causa deficiens respectu inordinationis: deficit enim a dando illi debitum ordinem, cum teneatur ad hoc. Habes tertio quod, quia defectus directionis in voluntate est causa defectus ordinis in actu; et non per se, ut dictum est, nisi in ratione negationis: ergo per accidens ex parte causae, quia est coniunctus voluntati. Defectus igitur in voluntate, unde voluntas est causa deficiens, est idem subiecto et formaliter causae per accidens ex parte causae: quia est ipsamet. Et est idem subiecto tantum causae per accidens ex parte effectus tantum: quia est idem subiecto voluntati, et dat voluntati esse causam deficientem, non dando causalitatem, sed deficientiam. Haec est doctrina Auctoris, et vera, et manifestata in littera breviter.

III. Sed contra eam afferuntur multa a Scoto, in II *Sent.*, dist. XXXIV. Verum quia ipse in uno tantum quoad propositum discordare videtur, ideo, ceteris omissis, affero illud. Non vult ipse quod defectus in voluntate sit causa * per accidens, accidentalitate ex parte causae, inordinati actus, accipiendo defectum proprie, ita quod ex ipso et nostra voluntate fiat unum per accidens, sicut ex homine et non albo. Et unam tantum rationem adducit: quia ante primum defectum voluntatis, esset defectus. * *sit actus* P et ed. 1514.

Sed hoc facillime solvitur negando sequelam, utendo terminis ut significant. Quia est status in defectu regulae praeveniente secundum se rationem mali tam culpae quam poenae, ut in responsione ad tertium in littera dicitur. – Utendo autem terminis ad bonum sensum, idest, *Ante primum defectum in actu peccati, esset defectus:* patet responsio, quod non inconvenit ante talem primum defectum, dari defectum absque ratione mali culpae et poenae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM INTERIOREM

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicui rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret: cum, posita causa, ponatur effectus.

2. Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Praeterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa: quia peccatum est *contra naturam*, ut dicit Damascenus *. Quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, iam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

* De Fide Orth., lib. II, cap. IV, XXX; lib. IV, cap. XX.

Sed contra est quod Augustinus dicit *, quod *voluntas est causa peccati.*

* De Lib. Arb., lib. III, cap. XVII. – Cf. de Duab. Animab., cap. X, XI.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam [α] homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus: sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra * patebit. Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima, ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi.

* Art. praeced.

* Qu. LXXVII, art. 1.

Sed quia supra * dictum est quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debitae regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi

* Art. praeced.

α) *quam.* – *quod* K, *quae* ceteri.

regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem: ita quod ipse voluntatis actus, praemissis suppositis, iam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest: id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivae vel apprehensivae virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus praecedentes et sensitivae partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulae debitae: et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus praecedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis: sed quidam praecedunt, et quidam consequuntur ipsum [β] peccatum. β

Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale. Motus etiam sensitivae partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis: sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

β) *ipsum.* – *primum* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem septuagesimaequintae quaestionis, collige causas interiores peccati, distinguendo eas ex parte peccantis, et obiecti. Et intuere causas ex parte peccantis, quatuor: duas proximas, rationem et voluntatem, inter quas voluntas est proximior; et duas remotas, sensum et eius appetitum, inter quas sensus est remotior. Ex parte vero obiecti, unam, iuxta unitatem completi obiecti; plura tamen complectentis, respondentia praedictis potentiis. Ita tamen quod tres peccantis potentiae, scilicet sensus, appetitus sensitivus et ratio, sunt velut praeparantes et facientes obiectum peccati, bonum scilicet apparens dissonans rationi; voluntas autem est perficiens ipsum peccatum. Propter quod illae concurrunt ad peccatum ex parte obiecti, voluntas ex parte subiecti: illae causant peccatum quoad specificationem actus, voluntas quoad exercitium. Propterea simul in littera traduntur causae praedictae unitae in obiecto, ut in littera clare patet. Et fecit hoc Auctor ut haberes resolutionem peccati usque ad primam causam: appetibile enim est movens non motum, ut patet in III *de Anima* *. * Cap. x. n. 7. – S. Th. lect. xv.

Cum autem audis bonum apparens in obiecto spectare ad sensum et eius appetitum, intellige non semper, sed quando sensus et appetitus sensitivus causant peccatum. Potest namque bonum apparens dissonans legi rationis vel Dei, movere ad peccatum, et peccari, absque concursu appetibilis secundum sensitivam partem: ut patet de infidelitate.

II. In responsione ad primum, cum legis quod voluntas reducitur ad actum per praecedentes actus, intellige ex parte obiecti. Nam ad exercitium actus a seipsa reducitur in actum, ut superius * dictum est: praesente tamen obiecto obiective movente, ita quod nec a seipsa potest voluntas exire in actum, nisi concurrat obiectum. Et propterea in littera concluditur quod, quia praecedentes motus, qui se tenent ex parte obiecti, non sunt semper in actu, peccatum non semper est in actu. * Qu. ix, art. 3, 4.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM EXTERIOREM

Infra, qu. lxxx, art. 1, 3; *De Malo*, qu. iii, art. 3, 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quae sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Praeterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa: ut puta monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicuius principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Praeterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus. Sed quanto plura sunt et maiora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur *Num.* xxxi *: *Nonne istae sunt quae deceperunt filios Israel, et praevaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare. * Vers. 16.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati; et ratio, quantum ad carentiam debitae regulae; et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati: vel quia moveret immediate ipsam voluntatem; vel quia moveret rationem; vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra * dictum est, interius movere non potest nisi Deus; qui non potest esse causa peccati, ut infra * ostendetur. Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel daemon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositae ex necessitate movent appetitum

* Art. praeced.

* Qu. ix, art. 6.

* Qu. lxxix, art. 1.

sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa [α] movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum [β] inducens: sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior: non enim id quod est exterius est causa peccati, nisi mediante causa interiori, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod, multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati: quia plures ex illis causis, et pluries, inclinantur [γ] ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpae, quae consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et [δ] in nobis.

α) *aliqua causa.* – Om. E; *causa* om. F.
β) *peccatum.* – *peccandum* Pa.
γ) *inclinantur.* – *inclinant* PKa.
δ) *et.* – Om. BEHI.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis, occurrit suggerendum primo, quod colligas extraneas causas peccati. Et ex parte subiecti, nullam, quia solus Deus hinc est extra: ex parte obiecti, duas retineas, scilicet persuasorem, et sensibilia. De aliis autem obiectis, quae non movent nisi in anima, nulla fit mentio: quia inter causas interiores computantur. Haec enim differentia ab Aristotele, in II *de Anima* *, data est, quod obiecta intellectus sunt intus, sensus vero extra.

* Cap. v, n. 6. - S. Th. lect. xii.

Secundo, quod ideo Auctor dicit sensibilia non necessario movere appetitum sensitivum, *nisi forte aliquo modo dispositum,* quia appetitus sensitivus in nobis est liber participative, ut dictum est *; et ideo non necessitatur ab appetibili extra obiecto. Verum quia non est sic liber quin habeat multum naturalitatis, si habitu superinducto, vel naturali aliqua inclinatione, vel applicatione praedominante sit aliquis dispositus, necessitari videmus appetitum: ut patet in timoribus, doloribus et delectationibus involuntariis, praesentibus motivis. Dixit autem Auctor ***forte,*** vel quia determinandi de hoc locus hic non erat: vel quia huiusmodi dispositio *forte,* idest *non per se,* invenitur appetitui, ut liber est, convenire. Unde tales motus, inquantum alieni sunt a nostra potestate, etiam alieni a ratione peccati sunt.

* Qu. lxxiv, art. 4, Comment. n. iv.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PECCATUM SIT CAUSA PECCATI

II *Sent.*, dist. xxxvi, art. 1; dist. xlii, qu. ii, art. 1, 3; *De Malo*, qu. viii, art. 1; *Ad Rom.*, cap. 1, lect. vii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni: quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum. Et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens: quia malum non est causa agens, sed est *infirmum et impotens,* ut Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* * Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quae sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

* S. Th. lect. xxi, xxii.

2. Praeterea, *agere sibi simile est rei perfectae,* ut dicitur in IV *Meteor.* * Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

* Cap. iii, n. 1; Continuat. Comment. s. Th. lect. iv. - Cf. *De Anima,* lib. II, cap. iv, n. 2; s. Th. lect. vii.

3. Praeterea, si huius peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum, et sic procedetur in infinitum [α]: quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *super Ezech.* *: *Peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est et causa peccati* [β].

* Homil. XI.

Respondeo dicendum quod, cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem, secundum modum causae efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens: cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel caritatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem [γ], sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit: ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. – Secundum vero genus causae materialis, unum peccatum est causa alterius, inquantum praeparat ei materiam: sicut avaritia praeparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. – Secundum vero genus causae finalis, unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum: sicut cum aliquis com-

α) *procedetur in infinitum.* – *procederetur in infinitum* H, *proceditur in infinitum* ceteri.
β) *deletur... peccati.* – *deletur, mox suo pondere ad aliud trahit. Ergo peccatum est* (*et* addunt BpE) *causa peccati* BEF; cfr. *Moral.* lib. XXV, cap. 9, in vet. cap. 13.
γ) *autem.* – *quidem* P.

mittit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. – Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra * habitum est, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis quae propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale.

* Qu. I, art. 3; qu. XVIII, art. 6.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali: sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum, saltem apparens, pro fine. Et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non ex qua, sed circa quam. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis: sed ex parte actus potest habere perfectionem naturae. Et secundum hoc potest esse causa peccati.

AD TERTIUM DICENDUM quod non omnis causa peccati est peccatum. Unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod primum [δ] peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

δ) *primum.* – Om. P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, in responsione ad secundum, nota quod, quia species et differentiae bonorum et malorum moralium sunt entia positiva, et verae naturae in latitudine entium; ideo Auctor dicit quod peccatum ex parte conversionis habet perfectionem naturae, et hinc causat active et finaliter, ut in responsione ad primum dicitur. Inordinatio autem quia est privatio moralis rectitudinis, ideo hic dicit peccatum imperfectum imperfectione morali. Haec autem dixerim, ut cesset admiratio quare Auctor inordinationem in genere moris, et conversionem in genere naturae posuerit, cum utrumque ad genus moris spectet.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEXTA

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de causis peccati in speciali *. Et primo, de causis interioribus peccati; secundo, de exterioribus *; tertio, de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum *. Prima autem consideratio, secundum praemissa *, erit tripartita: nam primo, agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; secundo, de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi *; tertio, de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis *.

* Cf. qu. LXXV, Introd. * Qu. LXXIX. * Qu. LXXXIV. * Cf. qu. LXXV, art. 2. * Qu. LXXVII. * Qu. LXXVIII.

Circa primum quaeruntur quatuor.
Primo: utrum ignorantia sit causa peccati.
Secundo: utrum ignorantia sit peccatum.
Tertio: utrum totaliter a peccato excuset.
Quarto: utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IGNORANTIA POSSIT ESSE CAUSA PECCATI

Infra, art. 3; *De Malo,* qu. III, art. 6; III *Ethic.,* lect. III.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati. Quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens: cum sit privatio quaedam scientiae. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. PRAETEREA, causae peccati sunt accipiendae ex parte conversionis, ut ex supradictis * patet. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

* Qu. LXXV, art. 1.

3. PRAETEREA, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra * dictum est. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum: quia bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

* Qu. LXXIV, art. 1.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Natura et Gratia* *, quod quidam per ignorantiam peccant.

* Cap. LXVII. - Cf. *De Lib. Arb.*, lib. III, cap. XVIII.

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum Philosophum, in VIII *Physic.* *, causa movens est duplex: una per se, et alia per accidens. Per se quidem, quae propria virtute movet: sicut generans est causa movens gravia et levia. Per accidens autem, sicut removens prohibens: vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiae perficientis rationem, quae prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

* Cap. IV, n. 1, 6. - S. Th. lect. VII, VIII.

Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva: scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari: sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum: scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula rationis; et singularis circumstantiae.

Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati: sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret [α]; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat *propter ignorantiam,* sed peccat *ignorans,* secundum Philosophum, in III *Ethic.* *

* Cap. I, n. 14. - S. Th. lect. III.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non ens non potest esse alicuius causa per se: potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

AD TERTIUM DICENDUM quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas: sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

α) *agnosceret.* - *cognosceret* EFK. – Iidem pro *est, esset.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis septuagesimaesextae, adverte quod, cum in titulo quaeritur, et postmodum determinatur quod ignorantia est causa peccati, non sumitur peccatum pro inordinatione, nec pro actu in genere naturae, sed formaliter pro ipso actu peccati. Iam enim * dictum est quod peccatum non est deordinatio, nec actus: sed actus contrarius virtuti. Nec est curae in proposito utrum illud peccatum cuius causa dicitur ignorantia, sit imputabile aut non incurrenti ipsum: sat enim est proposito quod peccatum ipsum ab ignorantia causetur, sive imputabiliter sive non imputabiliter; hoc enim ad sequentia * spectat quaerere et decidere.

* Qu. LXXII, art. 1, Comment. n. II, III.
* Art. 3, 4.

Ex hoc autem quod peccatum est actus et species positiva, manifeste habes quare ignorantia ponitur causa per accidens eius: non ens enim non est per se causa entis. Et ponitur causa ut removens prohibens, seu remotio prohibentis: quia sicut gravi, inclinato ad motum deorsum, ablatio prohibentis columnae dat per accidens motum deorsum; ita voluntati inclinatae in actum peccati, sive imputabiliter sive non, negatio scientiae quae prohiberet talem actum si adesset, dare dicitur talem actum.

II. Secundus articulus in Secunda Secundae *, ubi de negligentia tractabitur, clarus erit in speciali: quando scilicet est mortale vel veniale. Quando vero actualiter peccatur, cum de tempore affirmativi praecepti erit sermo *, dicendum est.

* Qu. LIV, art. 3.
* Cf. IIa IIae, qu. III, art. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IGNORANTIA SIT PECCATUM

Supra, qu. LXXIV, art. 1, ad 2; art. 5; IIa IIae, qu. LIII, art. 2, ad 2; II *Sent.*, dist. XXII, qu. II, art. 1; dist. XLII, qu. II, art. 2, qua 3, ad 3; IV, dist. IX, art. 3, qa 2, ad 1; *De Malo*, qu. III, art. 7; *Quodl.* I, qu. IX, art. 3; III *Ethic.*, lect. XI.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ignorantia non sit peccatum *. *Peccatum* enim *est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei,* ut supra * habitum est. Sed ignorantia non importat aliquem actum, neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

* Vide Comment. Caiet. post art. praec., num. II.
* Qu. LXXI, art. 6.

2. PRAETEREA, peccatum directius opponitur gratiae quam scientiae. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed magis poena quaedam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quae est privatio scientiae, non est peccatum.

3. PRAETEREA, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia. Ergo ignorantia [α] non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. PRAETEREA, omne peccatum per poenitentiam tollitur; nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. PRAETEREA, si ipsa ignorantia sit peccatum, quandiu ignorantia remaneret in homine, tandiu actu peccaret. Sed continue manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continue peccaret. Quod patet esse falsum: quia sic ignorantia esset gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

SED CONTRA, nihil meretur poenam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur poenam: secundum illud I *ad Cor.* XIV *: *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia est peccatum.

* Vers. 38.

RESPONDEO DICENDUM quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem: unde cuicumque deest aliquarum [β] rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit, VII cap. *Cael. Hier.* * Ignorantia vero importat scientiae privationem: dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur: illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte [γ] exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei *, et universalia iuris praecepta: singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant [δ]. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur: sicut theoremata geometriae, et contingentia particularia, nisi in casu.

* Cf. *Eccles. Hier.*, cap. VI.
* D. 419.

Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur: quia scilicet [ε] studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum: ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur; non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, in hoc quod dicitur *dictum vel factum vel concupitum,* sunt intelligendae etiam negationes oppositae, secundum quod omissio habet rationem peccati. Et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub praedicta definitione peccati, inquantum praeter-

* Qu. LXXI, art. 6, ad 1.

α) *ignorantia.* – *in ignorantia* P.
β) *aliquarum.* – *aliqua* ed. *a.* – Pro *illas, illa* codices, *illam* ed. *a.*
γ) *recte.* – Om. EFGI.
δ) *spectant.* – *unusquisque vero tenetur scire ea quae ad suum officium spectant* addunt codices et ed. *a.*
ε) *scilicet.* – Om. PFa.

mittitur aliquid quod debuit dici vel fieri vel concupisci, ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum quod privatio gratiae, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae praeparandi se ad gratiam, potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia. Et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus: gratia vero non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere *.

* D. 680.

Ad tertium dicendum quod, sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis
ζ non solum ζ actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria. Et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel inconsideratio η, est peccatum. η

Ad quartum dicendum quod licet, transeunte reatu per poenitentiam, remaneat ignorantia secundum quod est privatio scientiae; non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum quod, sicut in aliis peccatis omissionis solo illo tempore homo actu peccat, pro quo praeceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuo ignorans actu peccat: sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ζ) *solum.* – *solus* ABCGHIKLpD.

η) *inconsideratio.* – *etiam ipsa inconsideratio* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In secundo articulo eiusdem septuagesimaesextae quaestionis * dubium occurrit, quia Auctor videtur sibi contrarius, aut obscurus. Aut enim intendit quod ignorantia est peccatum secundum se, sicut alia peccata: aut intendit quod negligentia causans ignorantiam, sit peccatum. Si primum, ad quid in responsione ad tertium, et clarius in responsione ad quartum, resolvit se ad negligentiam, expresse dicendo: *Non remanet negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum?* – Si secundum, extra propositum est: quia quaestio de negligentia inferius in Secunda Secundae * tractanda est. Et non est formalis quaestio: quia effectus, seu materia peccati negligentiae quaereretur, dum ignorantia discutitur.

* Vide Comment. post art. praec., num. II.

* Qu. LIV.

II. Ad hoc dicitur quod, quia omne secundum se vitium morale opponitur secundum se alicui virtuti morali; et ignorantia non opponitur alicui virtuti morali, sed scientiae: ideo ignorantia non est secundum se peccatum. Propter quod non tractatur de ea in Secunda Secundae, sed tractatur hic de ea, inter generales causas peccati. Et quia secundum se non est peccatum, oportet secundum illud esse peccatum, secundum quod ingreditur mali moralis ordinem. Quod ex eius opposito, scientia scilicet seu cognitione, patere potest. Constat autem quod cognitio materia est illius moralis virtutis quae vocatur studiositas; et contrariorum vitiorum secundum excessum et defectum, quorum primum vocatur curiositas, alterum vero innominatum videtur, et communi nomine vocatur negligentia. Ignorantia igitur, quae est omissio scientiae, ex parte vitii deficientis se tenet: ac per hoc, peccati rationem intantum habet, inquantum sub illa negligentia cadit. Et hoc intendit hic Auctor.

III. Nec propterea est quaestio ista non formalis, aut extra propositum: sed formalissima de ignorantia, si est peccatum; in proprio tractatu necessaria, ut causam peccati peccatum quoque esse agnoscatur, et non excusare sequentia. Sed quia non est secundum se peccatum, oportuit respondendo dicere secundum quid est peccatum. Et dictum est secundum negligentiam.

Et scito quod negligentia est nomen aequivocum, vel quasi aequivocum, ad peccatum oppositum prudentiae, et ad peccatum oppositum studiositati. Et illa est in intellectu, ista in voluntate. Illa defectum sollicitudinis praecipiendi in qualibet materia, ex remissa voluntate oppositi boni procedentem, significat: ista voluntatem intensam respectu commissionis contrariae, et remissam respectu omissionis studiositatis, sicut cetera vitia moralia defectiva. Unde ad istam spectat ignorantia affectata et ignorantia negligens, illa per commissionem, haec per omissionem; sicut ad pusillanimitatem spectat et affectata parvitas, et omissa magnitudo: eiusdem namque rationis est commissio contrarii, et omissio virtutis. Unde negligentia opposita sollicitudini est effectus negligentiae oppositae studiositati, pro quanto est voluntas remissa circa studiositatem. Et propter hanc propinquitatem, et communicationem in nominibus, non curavit Auctor discernere de qua negligentia loqueretur, veritatem praesertim semper salvam videns: quia una infert aliam, ut patet.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IGNORANTIA EXCUSET EX TOTO A PECCATO

Supra, qu. XIX, art. 6; IIª IIªᵉ, qu. LIX, art. 4, ad 1; Part. III, qu. XLVII, art. 5, ad 3; II *Sent.*, dist. XXII, qu. II, art. 2; dist. XLI, qu. II, art. 1, ad 3; IV, dist. IX, art. 3, quª 2; *De Malo*, qu. III, art. 8; *Quodl.* VIII, qu. VI, art. 5; *Ad Rom.*, cap. I, lect. VII; *Ad Tim.*, cap. I, lect. III; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. XXII; V *Ethic.*, lect. XIII.

α Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ignorantia ex toto excuset a peccato α. Quia, ut Augustinus dicit *, omne peccatum voluntarium est. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra * habitum est. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

* De Vera Relig., cap. XIV.

* Qu. VI, art. 8.

2. Praeterea, id quod aliquis facit praeter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens, non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum, debet iudicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Praeterea, homo est subiectum virtutis et peccati inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

α) *a peccato.* – *peccatum* codices.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Lib. Arb.* *, quod *quaedam per ignorantiam facta, recte improbantur.* Sed solum illa recte improbantur quae sunt peccata. Ergo quaedam per ignorantiam facta, sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat a peccato [β].

* Lib. III, cap. XVIII.

RESPONDEO DICENDUM quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Iam autem * dictum est quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita [γ] prohibebat. Et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati: quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia quae per ignorantiam privatur, non prohiberet actum, propter inclinationem voluntatis in ipsum; ignorantia huius scientiae non facit hominem involuntarium, sed *non volentem*, ut dicitur in III *Ethic.* * Et talis ignorantia, quae non est causa actus peccati, ut dictum est *, quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quae est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato: eo quod voluntarium est de ratione peccati.

* Art. 1.

* Cap. I, n. 13. - S. Th. lect. III.

* Art. 1.

Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus. Uno modo, ex parte ipsius rei ignoratae. Intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati sive non; et tamen adhuc remanet in eius scientia [δ] aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati. Puta si aliquis percutiens aliquem, sciat quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati; non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato: quia adhuc remanet ei cognitio peccati. – Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria: vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato.

Si vero sit talis ignorantia quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est eius quod quis scire non tenetur [ε]; talis ignorantia omnino excusat a peccato.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra * dictum est. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

* In corp.; et qu. VI, art. 8.

AD SECUNDUM DICENDUM quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati. Et secundum hoc, non erit per accidens peccatum.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si esset talis ignorantia quae totaliter usum rationis excluderet, omnino a peccato excusaret: sicut patet in furiosis et amentibus. Non autem semper ignorantia causans peccatum est talis. Et ideo non semper totaliter excusat a peccato.

β) *a peccato.* – *peccatum* ABCDGHIL.
γ) *opposita.* – *apposita* PE.
δ) *in eius scientia.* – *eius scientia per* P.
ε) *tenetur.* – *tenebatur* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo tertio dubium occurrit circa prima verba corporis, scilicet: *Ignorantia de se habet quod actum quem causat, faciat involuntarium.* Primo, quia involuntarium est ens positivum, contrarium scilicet voluntario. Ignorantia autem est negatio. Nullum autem non ens de se habet quod faciat ens.

Secundo, quia si ignorantia causans actum per accidens, causat per se involuntarium illius actus; sequitur quod ignorantia semper excuset a toto suo per se effectu, scilicet involuntario, quamvis non excuset ab effectu per accidens. Et sic falsum esset, per se loquendo, quod ignorantia quandoque excusat a tanto, sed non a toto.

II. Ad hoc dicitur quod in ignorantia causante est considerare duo: materiam scilicet, et formam. Si enim consideretur ignorantia ut remotio prohibentis formaliter, ex hac parte habet quod sit causa per accidens, quia remotio prohibentis est causa per accidens; et effectus eius sit id quod prohibebatur, et consequenter oppositus effectui causato a prohibente. Remotio namque columnae sustinentis grave, ex hoc ipso quod est remotio prohibentis descensum gravis, habet et quod sit causa per accidens, et quod effectus eius sit descensus prohibitus contrarius quieti sursum, quam causabat columna. Si autem consideretur materialiter, idest secundum id quod est ipsa ignorantia quae denominatur causa per accidens, ex hac parte habet quod effectus eius sit contrarius scientiae: quoniam ex seipsa habet oppositionem ad scientiam. Effectus autem contrarius effectui scientiae in tali natura, scilicet voluntaria, est involuntarius: quia effectus proprius scientiae est voluntarius. Ignorantia igitur causans per accidens actum ut remotio prohibentis, de se, idest de sua propria ratione, sibi vindicat quod actus ille sit involuntarius. Et hoc intendit Auctor in littera. Hoc autem non est ignorantiam per se causare involuntarium: sed est ignorantiam determinare vel applicare ad materiam effectum per accidens. Cum enim commune sit omni remotioni prohibentis causare prohibitum contrarium invento, et hoc sit formale in causa removente prohibens; sicut ignorantia applicat ad talem materiam, scilicet ad seipsam, talem causae rationem; ita applicat ad talem materiam, scilicet involuntarium, talem effectus rationem. Continetur enim sub prohibito et contrario involuntarium ut materiale sub formali, sicut ignorantia sub removente prohibens. Unde ex hac parte ignorantia non nisi causa per accidens involuntarii est: sicut privatio prohibentis descensum, si essent nomina imposita, per accidens causa esset motus contrarii motui sursum. – Cum his tamen stat quod si, gratia materiae, resolutio involuntarii in ignorantiam agenda est; invenietur quod ignorantia est per se causa involuntarii, sicut absentia nautae submersionis navis. Et propterea quidquid involuntarii ex ignorantia in nostris invenitur

actibus, potest, ut sic, resolvi in ignorantiam ut per se causam. Propter quod Auctoris verba ignorantiam de se facere involuntarium sonantia, super hoc fundata credo principio.

III. Ad primam autem obiectionem in oppositum*, patet responsio duplex. Prima, quod ignorantia, ut remotio prohibentis, est causa non per se, sed per accidens, involuntarii. – Secunda, quod ignorantia, ut absentia scientiae, est causa per se involuntarii; ut superius * declaratum fuit ex V *Metaphys.* *

* Cf. num. I.

* Num. praeced.

* S. Th. lect. II. – Did. lib. IV, cap. II, n. 5.

Ad secundam dicitur, concedendo quod ignorantia semper excusat a toto involuntario ut sic. Et quando dicitur quod quandoque excusat a tanto, sed non a toto; intelligitur de ipso inquantum habet rationem voluntarii. Quod enim voluntarium fit ignoranter, minus culpabile est quam voluntarium malitiose: quantum enim habet de ratione involuntarii, tantum habet de ratione inculpabilis.

IV. In eodem tertio articulo dubium occurrit circa id quod dicitur de ignorantia concomitante, seu quae non est causa actus peccati. Videtur namque falsum quod non excuset a peccato: et eius ratio nihil valere, quia non causat involuntarium. Id enim quod tollit laudem vel vituperationem actus, excusat a peccato. Constat enim quod liberans patriam non sciens nec volens, quamvis vellet si sciret illum actum esse patriae liberativum, non laudatur nisi de facto materialiter. Et occidens inimicum latentem inter vepres, vacando venationi praemissa diligentissima inquisitione ne partibus illis homo sit, excusatur a peccato homicidii, quamvis si scivisset, occidisset. Ergo.

Contra rationem vero litterae est, quia ad excusandum a peccato sufficit tollere rationem voluntarii, ut in sequenti articulo et Auctor fatetur. Voluntarium autem tollitur non solum per involuntarium, sed per non-voluntarium: sicut album per nigrum tollitur et non-album. Ex hoc ergo quod non causat involuntarium, inferre non-excusationem a peccato, est sophisma Consequentis.

V. Ad hoc dicitur quod ignorantia concomitans habet duas conditiones. Prima est, quod facit nescientem non volentem, nec causantem voluntarie id ignoti. Secunda est, quod permittit actum qui fit, esse totaliter voluntarium. Et ex hac conditione sequitur quod quidquid imputaretur agenti sine illa ignorantia, imputatur agenti cum illa: ac per hoc, nec excuset nec accuset. Ex prima vero conditione habet quod non det seu apponat peccatum aut peccati circumstantiam ex ignoto. Et si hoc vocatur excusare, distingui potest, quod excusare a peccato contingit dupliciter: scilicet excusando a per se pertinentibus ad actum; et hoc modo ignorantia non excusat, quia, ut dictum est, relinquit ipsum in esse simpliciter voluntario, et non facit ipsum involuntarium esse, ut in littera dicitur. Alio modo, excusando ab omnino per accidens concurrentibus: et ab his excusat, quia non meremur nec demeremur habitibus, sed actibus; et actus pensantur secundum per se pertinentia, et non secundum omnino per accidens, quae sub consilio non cadunt. Et quoniam omnis scientia et ars est de his quae sunt per se, ideo Auctor negavit ignorantiam talem excusare. Et ratio sua fuit optima, relata ad actum peccati, in ordine ad quem in hac quaestione tractat de ignorantia. Licet namque voluntarium tollatur per contradictorium et contrarium; quia tamen negatio contradictoria nihil ponit, et actus aliquid ponit; impossibile est quod voluntarium tollatur per actum, quin tollatur per involuntarium; sicut album per nullum positivum tollitur nisi per nigrum. Intendit ergo littera quod, quia ignorantia concomitans non causat involuntarium actum, ideo non excusat a per se spectantibus ad actum illum: quod est clarum. Cum quo tamen stat quod excuset ab omnino per accidens: quia nullus fit ex illa ignorantia in eo actus volendi illa; ut patet in exemplo dato, et in eo qui proprio lecto vacans actui coniugali, alienam se supponentem cognoscit, sola ignorantia concomitante.

VI. In eodem tertio articulo, circa primum modum quo ignorantia non excusat totaliter a peccato, scilicet ex parte rei ignoratae, quae est ignorantia facti vel faciendi; dubium occurrit an excusetur taliter peccans totaliter ab illa mala circumstantia ignorata. Et est ratio dubii, quia talis dat operam rei illicitae, ex quo in scientia eius, ut in littera dicitur, remanet quod ille actus quem facit est malus. Verbi gratia, Iudas, cum cognovit Thamar, quam nesciebat esse nurum suam *, an sit totaliter ab incestus vitio excusatus, sciens actum illum esse fornicationem, sed ignorans incestum?

* *Gen.* c. XXXVIII, vers. 12 sqq.

VII. Ad hoc dicitur quod totaliter est excusatus ab incestu, licet non a fornicatione, quam voluntarie committebat. Pro regula namque generali habendum est quod ignorantia ex parte rei ignoratae tantum, idest non ex parte ignorantis, idest non culpabilis, excusat totaliter ab involuntario id quod est proprius effectus ignorantiae, sive det operam rei licitae sive illicitae. Non enim in hoc differunt dantes operam rei licitae sive illicitae: sed in voluntate licitae et illicitae rei cognitae. Unde quia conveniunt in causa involuntarii simpliciter, scilicet ignorantia inculpabili, oportet quod conveniant in effectu per se eius, scilicet in involuntario simpliciter. Unde Iacob cognoscens Liam prima nocte *, etiam si causa delectationis vacasset actui coniugali, credito quod fuisset dare operam rei illicitae; nihil minus excusatus esset a fornicatione.

* Ibid. cap. XXIX, vers. 21 sqq.

Iudas igitur non peccavit peccato incestus, sed fornicationis. Et si fuisset lata sententia contra incestum committentes, non incurrisset illam: quia excommunicatio praesupponit illam culpam. Secus autem forte esset de irregularitate, si fuisset annexa: quia sequitur factum, et non requirit culpam. – Et hoc ratione probatur. Quia *peccatum adeo est voluntarium*, secundum Augustinum *, *quod si voluntarium non est, peccatum non est.* Quantum ergo actus ille peccati non totaliter excusatus, habet de voluntario, ac per hoc scito (quoniam voluntarium oportet esse cognitum), tantum habet de peccato: sed quantum ad hoc, non est proprius effectus ignorantiae, sed scientiae potius. Quantum vero habet de involuntario, tantum habet error non-peccati: hoc autem est quod proprie ex ignorantia fit. Nec oppositum intelligo in littera. Quoniam de toto actu dictum accipio, et non de illa conditione quae est effectus inculpabilis ignorantiae, cum dicitur quod ignorantia ex parte rei ignoratae non excusat totaliter a peccato; et quod percutiens hominem quem nescit esse patrem, non totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati.

* *De Vera Relig.*, cap. XIV.

VIII. In eodem articulo dubium occurrit circa secundum modum, scilicet ex parte ignorantiae eius quod tenetur scire. Quia insufficienter duo tantum modi numerantur: scilicet affectata ut liberius peccet, et per negligentiam. Paulus namque Apostolus de seipso dicit quod ignoranter peccavit, I *ad Tim.* I *: et tamen neutro istorum modorum ignoravit, cum ipse dicat quod *paternarum traditionum aemulator existens* hoc fecerit, *ad Gal.* I *.

* Vers. 13.

IX. [Ad primum horum] dicitur quod omnis ignorantia non excusans a peccato, reducitur ad hos duos modos, scilicet directe vel indirecte, quorum Auctor meminit: sed non numerat omnes eorum speciales modos, sed duos extremos, ut ex iis medios percipiamus. Summum enim locum videtur obtinere sic studiose volita ut libere peccare liceat: infimum vero, quando aliquis occupatus in aliis, praecipue bonis, negligit scire, idest amittit sollicitudinem sciendi. Inter has autem mediat ignorantia Pauli, quae fuit directe volita, pro quanto noluit cognitionem fidei Christi. Ignorantia namque eius fuit ignorantia opposita cognitioni fidei Christi, quam voluntarie noluit, non ad libertatem peccandi, sed ad obsequium Dei: arbitrabatur enim iniuriam Deo facere, fidem talem suscipiendo. Unde ibidem ipse dicit: *Ignorans feci in incredulitate.*

* Vers. 14.

X. In eodem tertio articulo, in responsione ad secundum, dubium occurrit, quia Auctor in illa responsione destruere videtur doctrinam superius datam de specificatione peccatorum. Superius namque * dictum est quod ratio voluntarii non sufficit ad speciem dandam, sed oportet esse intentum. Modo vero dicitur quod in ignorante quantum remanet de voluntario, tantum remanet de intentione peccati, et propterea non erit peccatum per accidens. Et quod loquatur Auctor directe ad propositum de specificatione,

* Qu. LXXII, art. 9, Comment. n. VII.

patet ex ipso argumento, cui per haec sola verba satisfieri vult.

XI. Ad hoc dicitur quod verba litterae possunt suscipi in duplici sensu. Primus est, quod quidquid est voluntarium, est obiectum intentionis. Et hic sensus est falsus: ut patet ex rationibus voluntarii et intentionis. Intentio namque est finis, voluntarium autem est effectus a voluntate: non oportet autem quod quidquid est a voluntate, sit finis eius. Propter quod superius dictum est, et bene, quod non omne voluntarium specificat, etc. – Secundus est, quod quidquid est voluntarium, cadit sub aliqua intentione. Et hoc supponitur in littera, et constat esse verissimum: oportet namque omne a voluntate emanans, ad finem aliquem fieri; cum finis sit obiectum voluntatis.

Sed hoc non satisfacit litterae. Quia expresse dicitur quod quantum remanet de voluntario, tantum de intentione peccati, et ideo non est per accidens. Refert ergo littera ad idem, scilicet ad peccatum, voluntarium et intentum.

Ad hoc dicitur quod littera non dicit *quantum* et *tantum:* sed *inquantum* et *intantum*. Inter quae est tanta differentia, quod prima verba important primum sensum, secunda stant cum secundo. Quod autem referantur ad idem, scilicet peccatum, verissimum est: quia si in ignorante remanet voluntarium peccati, oportet voluntarie inesse conversionem ad aliquod dissonans legi aeternae; quod est habere intentionem peccati. Sed ex eo quod in tali materia, scilicet peccati, quod sonat specificatum ab intento, sequitur, *Si est voluntarium, est intentum,* non sequitur simpliciter, *A est voluntarium, ergo intentum.* Sunt enim multa in uno et eodem peccato voluntaria mala, unum tamen intentum, unde est species: ut patet in procurando adulterii consensum. Est enim ibi in primis aversio a lege Dei et ratione, et suasio spiritualis mortis, et nocumenta poenarum inferni, et appetitus delectabilis alieni: et quamvis omnia sint voluntaria, ab ultimo tantum, quod est per se intentum, actus specificantur, ita quod reliqua sub hac intentione concluduntur.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IGNORANTIA DIMINUAT PECCATUM

Supra, qu. LXXIII, art. 6; IIª IIªᵉ, qu. LIX, art. 4, ad 1; II *Sent.*, dist. XXII, qu. II, art. 2; *De Malo*, qu. III, art. 8; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. XXII; V *Ethic.*, lect. XIII.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis in omni peccato: dicit enim Philosophus, in III *Ethic.* *, quod *omnis malus est ignorans.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

* Cap. I, n. 14. - S. Th. lect. III.

2. PRAETEREA, peccatum additum peccato facit maius peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est *. Ergo non diminuit peccatum.

* Art. 2.

3. PRAETEREA, non est eiusdem aggravare et diminuere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum: quoniam super illud Apostoli *, *Ignoras quoniam benignitas Dei,* etc., dicit Ambrosius *: *Gravissime peccas, si ignoras.* Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

* Ad Rom., cap. II, vers. 4.
* Glossa.

4. PRAETEREA, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quae totaliter tollit usum rationis. Sed huiusmodi ignorantia non minuit peccatum, sed magis auget: dicit enim Philosophus, in III *Ethic.* *, quod *ebrius meretur duplices maledictiones.* Ergo ignorantia non minuit peccatum.

* Cap. V, n. 8. - S. Th. lect. XI.

SED CONTRA, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi: ut patet I *ad Tim.* I *: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit, vel alleviat peccatum.

* Vers. 13.

RESPONDEO DICENDUM quod, quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium: si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quod ignorantia quae totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia vero quae non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quae est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat.

Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria: sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet. Et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum: ex intensione α enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiae damnum, propter libertatem peccandi. – Quandoque vero ignorantia quae est causa peccati, non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens: puta cum aliquis non vult β laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere γ vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari et discretione carere. Et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens: unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ignorantia secundum quam omnis malus est ignorans, non est causa peccati; sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem in peccatum *.

* D. 718.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper maius peccatum: quia forte non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura. Et potest contingere, si primum diminuat secundum, quod ambo simul non habeant tantam gravitatem quantam δ unum solum haberet. Sicut homicidium gravius

α) *intensione.* – *intentione* PCEFGIKpH.
β) *non vult.* – *vult non* ABEFGIKLpHsCD.
γ) *bibere.* – *habere* ACFGpBDHI; *esse ignorantem ... eum* om. L.
δ) *tantam gravitatem quantam.* – *totam gravitatem quam* EF.

peccatum est a [ε] sobrio homine factum, quam si fiat ab ebrio, quamvis haec sint duo peccata: quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quam sit sua gravitas.

AD TERTIUM DICENDUM quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata. Vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat. Vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quae fundamentum spiritualis aedificii subvertit.

AD QUARTUM DICENDUM quod ebrius meretur quidem duplices maledictiones, propter duo peccata quae committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur. Tamen ebrietas, ratione ignorantiae adiunctae, diminuit sequens peccatum: et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est *. – Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cuiusdam Pittaci legislatoris, qui statuit *ebrios, si percusserint, amplius puniendos; non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere; sed ad utilitatem, quia plures* [ζ] *iniuriantur ebrii quam sobrii;* ut patet per Philosophum, in II *Politicorum* *.

* In resp. ad 2.

* Cap. IX, n. 9. – S. Th. lect. XVII.

ε) *a.* – *si sit a* Pa. – Eaedem post *ebrio* addunt *homine.*

ζ) *plures.* – *pluries* PKL*a*, om. I.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto, in calce corporis articuli, dubium difficile occurrit de specie peccati quod fit ex ignorantia: an scilicet sit eiusdem speciei in qua esset si fieret scienter. Et ratio dubii, quia species peccati sumitur ex per se obiecto intento a peccante, ut in qu. LXXII * superius patet. Sed ex ignorantia peccans non tendit per se in obiectum illius peccati, sed per accidens, ut in littera hac dicitur. Ergo peccans ex ignorantia non peccat illa specie peccati qua peccaret faciendo idem sciens.

* Art. 9, Comment. num. VII.

In oppositum autem est quia nihil est in genere quod non est in aliqua eius specie: et propterea, si peccans ex ignorantia non incurrit peccatum illius speciei, erit aliquod peccatum in nulla specie; non est enim maior ratio de una quam de alia, in reliquis speciebus.

Praeterea, Paulus Apostolus, I *ad Tim.* I *, ex ignorantia peccavit. Et tamen fatetur se peccasse peccatis eiusdem speciei ac si scienter, dicens quod *fui blasphemus et persecutor et contumeliosus:* distinguendo namque peccata, in illis speciebus peccasse se insinuat.

* Vers. 13.

II. Ad evidentiam huius dubii, sciendum est quod duplex est ignorantia voluntaria: una privans usum rationis, ut ebrietas et amentia, quando quis procuraret amentiam; altera privans sola scientia eius quod tenetur scire. Et haec est duplex: scilicet ignorantia iuris, sive universalis sive particularis, ut quando quis nescit hunc actum esse peccatum; et ignorantia facti, ut quando quis nescit, sua negligentia, hominem esse in loco quo proiicit sagittam. Peccata autem facta ex ignorantia iuris, sunt duplicia: quaedam secundum se mala, ut fornicatio, furtum et similia; quaedam solo iuris positivi statuto mala, ut ieiunare tali die, et similia.

Inchoando autem a peccatis quae sunt secundum se mala, et fiunt ex ignorantia iuris, dicendum est quod sunt peccata eiusdem speciei cuius essent si fierent a sciente. Et ratio est quod sunt actus voluntarii in seipsis per se et directe, non solum materialiter, sed formaliter, secundum conversionem ad obiectum: quamvis secundum contrarietatem ad virtutem, indirecte et per accidens sint voluntarii. Gentiles namque nescientes simplicem fornicationem esse peccatum, voluntarie consentiebant in actum cognitionis mulieris non suae uxoris, unde sumitur fornicationis species: quamvis forte aliqui eorum, si scivissent esse peccatum, non fecissent; et sic non directe et per se, sed per accidens, in actum illum ex parte contrarietatis ad virtutem, consensissent. Et hoc modo Paulus consensit in mortem Stephani confitentis Iesum Nazarenum, unde sumit peccatum speciem: quamvis non nisi per accidens consenserit in contrarietatem illi actui intrinsecam, quam si cognovisset adesse, non consensisset actui. Et simile est de aliis.

Nec Auctor est oppositus sibi ipsi: sed sunt verba sua formaliter intelligenda. Non enim dicit hic quod non potest dici quod voluntas peccantis ex ignorantia directe et per se feratur *in speciem peccati,* sed *in peccatum.* Peccatum enim formaliter, cum ex propria ratione exigat contrarietatem ad legem Dei, ut patet ex definitione Augustini *, tunc tantum est directe et per se volitum, cum ipse actus contrarius est directe et per se volitus, ita quod non sit per se volitus actus qui est contrarius, sed actus contrarius. Constat autem quod inter fornicationem committentem ex ignorantia quod sit peccatum, et scienter, haec est differentia, quod sciens voluntarie fertur in actum contrarium directe et per se, scit enim actum illum esse contrarium virtuti, et consequenter legi, et vult illum: ignorans autem voluntarie directe et per se fertur in actum qui est contrarius, et per accidens in actum contrarium. Et propterea in littera dicitur quod per accidens fertur in peccatum. Cum hoc enim constat quod per se feratur in obiectum, unde peccatum sumit speciem, ut patet: species enim peccati non sumitur ex contrarietate, sed ex obiecto; sicut nec species albi sumitur ex contrarietate ad nigrum, sed ex abundantia lucis in se.

*Cf. qu. LXXI, art. 6.

III. Et cum haec legeris, adverte quod non loquor de aversione, quae sequitur peccati speciem, quoniam illa per accidens etiam scienter peccantibus est volita: sed contrarietate intrinseca ipsi peccato, qua est actus contrarius virtuti. Haec enim a scienter peccante est directe et per se volita: ab ignoranter autem errante, per accidens, tripliciter. Primo, ex parte actus: quia est volita ad volitionem actus. – Secundo, ex parte ignorantiae voluntariae: quia in ipsa volita sunt voliti omnes eius effectus, quorum unus est incurrere in hoc contrarium. Sicut necessario voluntarie oculis velatus, vult in sua causa quidquid male inde sequi natum est: unde si impingat in laesivum aliquod, voluntarie impingit voluntate suae causae, scilicet velationis, vel velati incessus. – Tertio, ex parte accidentalitatis in ipsa ignorantia. Et hoc quoad illos qui nesciunt se ignorare, qui, si scirent se ignorantes, darent operam ut scirent: in istis enim etiam ipsum ignorantiae peccatum est voluntarium per accidens, sicut accidit in Paulo Apostolo.

IV. De peccatis autem quae fiunt ex voluntaria ignorantia privante totaliter usum rationis, qualia sunt peccata ebriorum et amentium voluntarie *; littera in praecedenti articulo, in responsione ad ultimum, dicens quod ignorantia privans usum rationis totaliter excusat a toto, contrariari videtur sibi ipsi hic, ad secundum et quartum, dicenti peccatum ebrietatis minuere peccatum sequens (quod enim diminuitur, non totaliter tollitur); et rursus ibidem dicenti duo peccata esse ebrietatem et homicidium sequens. Sunt ergo in propriis speciebus peccata sequentia: aut sunt peccata in nulla specie, quod est impossibile. Et tenet sequela: quia ex quo sunt distincta a specie suae causae, scilicet ebrietatis, eo ipso quod sunt duo peccata, aut in propriis speciebus, aut in nulla erunt. – Contra hoc autem est quod actus isti non sunt voluntarii, et consequenter nec morales humani; quamvis sint hominis.

* Cf. num. II, init.

V. In hac ambiguitate cavendum est ab utroque extremo: ut nec dicamus huiusmodi sequentia peccata esse extra genus moris, ut quidam videntur dicere, considerantes istos actus in seipsis, et propterea dicentes quod huiusmodi ebrii excusantur a toto quoad culpam; nec fateamur praedicta

esse secundum se peccata, ut ex hac littera forte acceptum est; sed dicamus esse circumstantias peccatorum, et pertinentes ad circumstantiam *quid*, significantem effectum; et propterea observandas in istis regulas datas de eventibus et nocumentis peccatorum, superius in qu. xx, art. 5, et qu. LXXIII, art. 8. Et ratio est quia haec sunt voluntaria in suis tantum causis. Ex hoc namque quod sunt quodammodo voluntaria (esse enim voluntarium in causa, est esse aliquo modo voluntarium), sunt in genere humanorum et moralium, et non excusantium a tota culpa. Ex eo autem quod in solis causis, non sunt secundum se peccata; sed, a propriis speciebus distracta, circumstantiae sunt peccatorum quorum sunt effectus; et ad illorum peccatorum species spectant, in quibus sunt voluntaria et intenta.

[* In resp. [illegible]] [* [illegible]]

Et ex hac parte sequitur ulterius quod primum peccatum, puta ebrietas, plus minuat de secundo, puta homicidio vel blasphemia Dei, quam sit gravitas primi. Si enim, verbi gratia, ebrietas in tota sua latitudine ad plus est gravitatis ut duo, et homicidium ut decem; ex hoc quod homicidium distrahitur a sua specie, consequenter distrahitur a sua gravitate; et quia reducitur ad speciem ebrietatis, reducetur quoque ad gravitatem eius, circumstantionate tamen. Et sic reducitur ad gravitatem non excedentem duo. Ac per hoc plus minuetur de propria gravitate homicidium ab ebrietate, quam sit gravitas ebrietatis: translatum enim de gradibus decem gravitatis ad gradus duos, longe plus diminutum est quam in duobus qui sunt gradus ebrietatis.

Attestatur autem dictis Augustinus, in libro XXII *Contra Faustum* *, dicens quod *Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit:* quoniam incestus non nisi in causa, ebrietatis scilicet, culpabilis esse potuit. – Attestatur etiam Auctor dum, respondens argumento secundo, scilicet, *Peccatum additum peccato facit maius, quia maius includit unitatem cum eo quo facit maius,* dat duas responsiones. Prima est, quod haec propositio est universaliter falsa, quia non semper peccatum additur peccato in unitate, idest ita quod faciat unum cum eo: et dicit quod sufficit quod faciat plura peccata. Deinde, quia potuisset quis dicere quod illa propositio est vera in peccatis coeuntibus in unum, dat secundam responsionem, dicens quod nec sic est vera, quia contingit primum peccatum plus minuere de secundo, quam sit gravitas primi, ut declaratum est. Et inducit ad hoc quod inductum est de ebrietate et homicidio, ex hoc insinuans quod putat ambo in unum peccatum coire, et secundum esse circumstantiam, effectum scilicet, primi. – Consonatque hoc doctrinae superius * habitae de specie peccatorum ex fine seu obiecto intento.

[* Cap. XLIV.] [* Cf. supra n. I.]

VI. Quae autem in oppositum videntur Auctoris verba *, facile explanantur. Nam quod in praecedenti articulo dictum est, quod ignorantia tollens totaliter usum rationis excusat a toto, est verum per se loquendo: quoniam actus a tali facti, per se loquendo, non sunt humani. Sed per accidens contingit non excusari: cum enim ignorantiae tali coniungitur quod est voluntaria culpabiliter, tunc, ratione istius accidentis, non excusat a toto. Et hoc hic dicitur.

[* Cf. num. IV.]

Quod etiam pluries dicatur ab Auctore in ebrio duo peccata inveniri, scilicet ebrietatem et peccatum sequens; intelligendum est secundum subiectam materiam, idest secundum se duo peccata: non quod in hoc retineant dualitatem, sed alterum transit in circumstantiam primi. Cogimur autem in hac materia his vocabulis uti, ut ostendamus quod quae secundum se sunt peccata, voluntarii rationem induunt etiam causata ab huiusmodi ignorantiae peccato; et comparatione utriusque peccati ad invicem, comparatio enim distinctionem extremorum exigit; loquentes ut multi, intelligentes ut sapientes.

VII. De peccatis vero quae fiunt ex culpabili propter negligentiam ignorantia facti, ut cum vacans venationi sagittat hominem loco cervi ex incircumspectione *, an sint eiusdem speciei cuius essent facta a sciente: dicendum esset quod non, sed spectant ad species peccatorum directe volitorum, puta venationis periculosae, et similium actuum, a quibus illa peccata causantur. Et ratio est quia plus requiritur ad rationem speciei propriae, quam ratio voluntarii: oportet enim esse per se intentum id unde species peccati sumitur. Unde licet ista peccata sint voluntaria in suis causis, quia tamen non sunt voluntaria in seipsis, non sunt per se intenta: ac per hoc, non sunt secundum se peccata, nec ut actus eliciti nec ut actus imperati. Sed sunt eventus, seu effectus peccatorum, non praevisi nec intenti, quamvis praevisibiles: ac per hoc circumstantiae aggravantes, non trahentes tamen in suas species, sed distractae in suarum causarum species. – Sumitur etiam ex littera huius articuli ratio ad idem ex parte ignorantiae, ex illis verbis: *Cum enim aliquid esse peccatum ignoratur, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens:* et loquitur de ignorantia voluntaria indirecte et culpabiliter. Ex quibus habetur quod in id quod ignorantia huiusmodi velatur, non per se, sed per accidens voluntas fertur: par enim est ratio de peccato, et quocumque alio. Et sic, cum cointelligatur altera supradicta *, scilicet quod ab intentis per accidens non specificantur actus morales; sequetur quod sagittatio illa temeraria non specificabitur ab homicidio subsecuto ex ignorantia illa; sed erit circumstantia *quid*, aggravans valde actum.

[* Cf. num. II, init.] [* Cf. num. V fin., et loc. ibi cit.]

Ex his autem habes differentiam velaminis inter peccata primo discussa ex ignorantia iuris *, et haec ex ignorantia facti. Quia in illis ignorantia non velat obiectum, sed contrarietatem ad legem seu virtutem: in istis ignorantia velat obiectum. Et ideo illa in eadem sunt specie, ista non, ut dictum est: quia ab obiecto per se intento species est.

[* Cf. num. II, III.]

Ex hoc tamen loco ne fallaris accipiens quod, quia hic venator non est reus homicidii, propterea non sit irregularis, et similia. Quoniam unaquaeque ars propriis vocabulis gaudet; et in iure, ubi talis vocatur homicida voluntarius, ita est vocandus. In philosophia autem morali, de speciebus peccatorum disserenti, sua quodque specie vocandum esset, si nomen habet.

VIII. De peccatis demum quae fiunt ex ignorantia iuris positivi, quae non secundum se sunt mala, sed solum quia prohibita *, considerandum esset consequenter; addito, an ignorantia velet obiectum formale illius actus ut est in genere moris, an velet solam contrarietatem ad legem. Si enim sola contrarietas velatur, eiusdem sunt speciei a sciente et ignorante facta: si vero obiectum formale velatur, non sunt eiusdem speciei, ut patet ex antedictis *. Ad hoc autem discernendum, effectum iuris positivi in actu et obiecto oportet videre. Si enim lex constituit rationem formalem obiecti, patet quod ignorantia velat obiectum: si autem constituit solam aversionem ab ipsa vel conversionem ad ipsam, patet quod ignorantia non velat obiectum, sed contrarietatem. Cum igitur quod lege ponitur, ut patet in V *Ethic.* *, sit *id quod a principio nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sed post legem differt sic vel aliter,* bonitate et malitia morali; oportet quod ex vi legis huiusmodi collocetur in genere boni vel mali moralis. Et cum ista collocatio, ut dicitur inferius * in tractatu de lege, fiat per modum determinationis formae communis ad specialem; consequens est ut lex non solum genus, sed speciem actibus huiusmodi praebeat moralem, non faciendo novam speciem virtutis aut vitii, sed applicando seu extendendo praeexistentes species virtutum et vitiorum ad huiusmodi actus. Verbi gratia, ius statuens quod cum lumine et stola, casula, etc., missa celebretur, applicat religionis speciem ad istos actus, et sacrilegii vitium ad oppositos. Et similiter statuens ieiunia, applicat temperantiae speciem ad unicam comestionem hora nonae absque carnibus, et intemperantiam ad eius oppositum. Et sic de aliis.

[* Cf. num. II, init.] [* Cf. num. praec.] [* Cap. VII, n. I. - S. Th. lect. XII.] [* Qu. XCV, art. 2.]

Ex hoc autem patet differentia inter peccata ex ignorantia iuris facta secundum se mala, et non secundum se mala, quoad velamen. Quia in secundum se malis, scitum est id unde species peccati sumitur, quia est obiectum secundum se dissonans rationi: velatum autem est ipsa dissonantia, ut patet ex dictis *. In istis autem non secundum se malis, scitum nihil claudit unde species peccati, immo nec genus moris sumitur: ut patet in comedente bis in diebus ieiunii ex ignorantia iuris. Scitum enim ab hoc non est bina comestio carnium hodie: constat enim quod hoc totum nihil includit dissonans. Nisi quis dicat quod in ly *hodie,* quia significat tempus ieiunii, clauditur unde species

[* Num. II, III.]

intemperantiae sumitur. Sed licet revera sic sit, attamen hoc non clauditur sub scito, sed sub velato ex iuris ignorantia: et propterea relinquitur quod in scito nihil est unde species sumatur. Et si huic adiungas quod ex ignoto per negligentiam non sumitur species, quia, ut in littera dicitur, non potest dici quod voluntas in huiusmodi ignotum per se, sed per accidens feratur; sequitur quod huiusmodi peccata, quia obiectum formale velatur, non sunt eiusdem speciei facta ab ignorante ius, et a sciente.

IX. Sed tunc obstant duo. Primo, quia oportet assignare speciem vitii in qua huiusmodi peccatum est: nihil enim est in genere, quod non sit in aliqua eius specie. – Secundo, quia oportet salvare illam regulam: *Circumstantia faciens actum de non malo malum, dat speciem* *. Cum enim non appareat aliqua vitii species in tali bina comestione et similibus, et sola circumstantia determinatae temperantiae a iure in unica comestione tali die, reddat hunc actum malum; consequens est ut ad ipsam intemperantiae speciem talis transgressio reducatur. Cuius oppositum ex praecedentibus sequebatur.

*Cf. qu. xviii, art. 5, ad 4.

Unde dicendum est quod, licet actus isti ex ignorantia causati, non sint per se in talibus speciebus, propter rationes allatas; reductive tamen sunt in eisdem speciebus in quibus essent commissi a sciente. Et ratio est, quia velamen ignorantiae legis quam tenetur nunc, hic, iste scire, quia voluntarium est, impeditur a locando ignotum illud extra voluntarium et intentum; et voluntas veluti actus reducit actum ad naturam suae speciei, sicut etiam facit voluntarium velamen ignorantiae facti. Propter quod, sicut in credente occidere cervum et occidente hominem ex ignorantia culpabili, actus occisionis redit ad naturam suae speciei, et est homicidium; ita in comedente bis ex culpabili ignorantia legis in die ieiunii, actus comestionis redit ad naturam suae speciei, et est intemperantia. Intelligenda sunt ergo quae dicuntur de ignoto, quod scilicet non specificat, quoad reposita per se in specie: secus autem est de reductive ad speciem pertinentibus. Et sic omnia consonant.

Et habes ex hoc solutionem dubii relicti in qu. lxxii, art. 9 *; et resolutionem simpliciter duorum ultimo tractatorum nunc*: quod scilicet facta peccata ex ignorantia facti culpabiliter, sive sint secundum se mala sive non, redeunt ad naturam suae speciei, quando culpa impedit velamen ignorantiae a locando actum extra intentum. Dico autem hoc, quia tam levis posset esse culpa negligentiae, ut non reduceret actum ad propriam speciem, saltem perfecte: ut patet in eo qui ex levissima culpa negligentiae in discernendo vina, ignoranter inebriatur; non enim redit tunc ebrietas in naturam suae speciei perfectae. – Et scito quod in hac difficultate multo tempore fui non resolutus, et ideo vage scripsi: sed nolui mutare iam scripta, propter exercitium.

* Cf. Comment.
* Num. vii, viii.

X. In eodem quarto articulo, in responsione ad primum, nota quod haec responsio exponitur inferius in qu. lxxviii, art. 1, ad 1, ubi distinguitur triplex ignorantia ex parte rei scitae, secundum triplicem scientiam. Prima est, qua scitur individuum actus esse malum: puta hanc acceptationem rei alienae esse malum. Secunda, qua scitur individuum actus, et temporis eius, scilicet hoc nunc esse malum. Tertia est, qua scitur individuum actus, temporis et executionis, scilicet hoc nunc non esse faciendum. – Ignorantia opposita primae scientiae, est causa peccati. Ignorantia secunda et tertia est ignorantia electionis, quam Auctor negat hic esse causam peccati: non quod putet eam non causare peccatum, ut alii tenent; sed quia negat eam annumerari inter generales causas peccati, de quibus modo tractat. Quoniam peccata quae fiunt ex secunda et tertia ignorantia, non sunt peccata ex ignorantia, sed ex passione vel habitu, ut in illa quaestione * declaratur.

* Art. 1, ad 1, 3.

XI. In eodem quarto articulo dubium pro novitiis occurrit de responsione ad secundum. Quia, stantibus etiam omnibus dictis *, adhuc illa propositio, *Peccatum additum peccato facit maius*, videtur efficax argumentum sustinere in proposito. Quia cum ignorantia, seu ebrietas, fuerit peccatum, si sibi addatur sequens peccatum, quantumcumque minimum, faciet maius.

* Cf. num. v, vi.

Ad hoc dicitur quod argumentum hoc concludit verum, sed in littera non affertur ad hoc. Non enim est quaestio an sequens peccatum diminuat peccatum ignorantiae: sed affertur ad argumentum quod ignorantia non diminuat sed augeat sequens peccatum; quoniam de hoc est quaestio praesentis articuli. Et in littera ad hoc respondetur optime quod ipsa ignorantia adiuncta sequenti peccato, non augeat illud, sed diminuat illud, et totum compositum * ex utroque, si componentia secundum se sumantur: quia plus adimit de gravitate illius, quam apponat de gravitate propria. Unde in littera non dicitur quod ambo simul non habent tantam gravitatem quantam quodcumque eorum seorsum habet: sed quantam unum eorum, scilicet sequens, secundum se gravius, ut dictum est *, haberet.

* *compositum est* P et ed. 1514.
* Cf. num. v.

XII. In eodem articulo quarto dubium est de quantitate diminutionis. An scilicet ignorantia secundum se peccatum veniale, excuset sequens peccatum ex ea a mortali: et similiter ignorantia mortalis levioris ordinis, excuset sequens a mortali gravioris ordinis. Vel, e contra, mortale peccatum sequens ex ignorantia veniali, faciat illam mortalem: et similiter mortale gravioris ordinis aggravet ignorantiam mortalem, in graviorem ordinem trahendo.

Ad hoc dicitur quod haec quaestio ex dictis * de speciebus peccatorum ex ignorantia, pendet. Quando namque ignorantia non aufert propriam et perfectam speciem deliberato peccato quod ex ea fit, non aufert consequenter id quod ex propria specie sibi vindicat, scilicet esse mortale et esse mortale gravioris ordinis. Propter quod in his quae sunt secundum se peccata mortalia, et deliberate fiunt in seipsis, quamvis ex ignorantia, mortalia sunt. Quando vero ignorantia distrahit sequens peccatum ad speciem alterius peccati, puta ebrietatis vel venationis non discretissimae; tunc, quia peccatum sequens non sortitur propriam speciem, quantumcumque secundum se esset mortale aut gravioris ordinis, non facit actum ex veniali mortalem, nec ex mortali levioris ordinis mortalem gravioris ordinis; quamvis aggravet ut circumstantia. Et ratio est quia circumstantia non habens propriam speciem, nunquam aggravat in infinitum, nunquam transfert in proprium ordinem, ut in qu. lxxxviii * inferius patet. Unde si ebrietas in aliquo sit peccatum veniale, homicidium consequens non faciet peccatum mortale; et similiter si circumspecta aliqualiter venatio est peccatum veniale, homicidium sequens non faciet peccatum mortale; et si ebrietas vel venatio sunt peccata levioris ordinis quam homicidium, non trahentur in ordinem gravitatis homicidii, quamvis aggraventur ex tali effectu.

* Cf. num. ix.
* Art. 5.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati *. (* Cf. qu. LXXVI, Introd.)

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem.

Secundo: utrum possit superare rationem contra eius scientiam.

Tertio: utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.

Quarto: utrum haec passio quae est amor sui, sit causa omnis peccati.

Quinto: de illis tribus causis quae ponuntur I Ioan. II *, *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis*, et *superbia vitae*. (* Vers. 16.)

Sexto: utrum passio quae est causa peccati, diminuat ipsum.

Septimo: utrum totaliter excuset.

Octavo: utrum peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A PASSIONE APPETITUS SENSITIVI

Supra, qu. IX, art. 2; qu. X, art. 3; *De Verit.*, qu. XXII, art. 9, ad 6.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo obiecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est *movens et* [α] *mota:* sicut in III *de Anima* * Philosophus dicit universaliter de vi appetitiva. (* Cap. X, n. 7. - S. Th. lect. XV.) Cum ergo obiectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis; videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Praeterea, superior motor non movetur ab inferiori: sicut anima non movetur a corpore. Sed voluntas, quae est appetitus rationis, comparatur ad appetitum sensitivum sicut motor superior ad inferiorem: dicit enim Philosophus, in III *de Anima* *, quod *appetitus rationis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus caelestibus sphaera movet sphaeram*. (* Cap. XI, n. 3. - S. Th. lect. XVI.) Ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Praeterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est quaedam potentia immaterialis: non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III *de Anima* *. (* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.) Appetitus autem sensitivus est vis materialis: utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Dan. XIII *: *Concupiscentia subvertit cor tuum.* (* Vers. 56.)

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter [β] impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor: unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae [γ] requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere *. (* D. 198, 199.) Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae: ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae: sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi [δ] iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de obiecto voluntatis, sicut dictum est *; (* In corpore.)

α) *et.* – Om. ABCDGHIKL.
β) *totaliter.* – *in suo actu* addunt Pa.
γ) *in operibus animae.* – *animalibus* addunt ABCDEGILpH et *a*, *in animalibus* addit F. – Pro *dum, autem* ACFGLpBDH, *cum* IK, *quando* sB.
δ) *sequi.* – *semper sequi* Pa.

quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directe voluntatis obiectum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod superius non movetur ab inferiori directe: sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est *. * In corpore.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN primo articulo quaestionis septuagesimaeseptimae, solus modus quo passio movet voluntatem, declarandus occurit, addendo ad dicta in articulo secundo quaestionis nonae, ubi eadem quaestio ex parte voluntatis absolute agitata est: modus enim in ordine ad causandum peccatum, ex parte ipsius passionis tractatur. Modus igitur est quod passio afficiens appetitum, afficit proportionaliter, per viam redundantiae, phantasiam. Sunt enim, ut in II *de Anima* * dicitur, appetitivum et phantasticum animae indistincta loco, entomis decisis attestantibus: et sicut ad linguam cholera infectam, gustus iudicium erroneum fit, ita ad appetitum passione infectum, immutatur phantasia, et iudicium etiam aestimativae consequenter. Et quia intellectus movetur a phantasmate, consequens est ut a phantasmatibus sic compositis iudicio aestimativae, moveatur intellectus ad iudicandum idem: praesertim quia iudicium est de singulari, in quo plurimam vim obtinet iudicium cogitativae. * Cap. II, n. 8. - S.Th. lect. IV.

Rursus ex hoc quod appetitus sensitivus passione vehementi afficitur, hic homo non solum secundum illam partem, sed absolute mutatur animaliter, et est aliter dispositus. Et ratio est quia appetitus animalis est primo propter totum suppositum, ut ex dictis in Prima Parte * patet: in hoc enim differt ab appetitu naturali singularum potentiarum et partium; et propter hoc datus est a natura animali. Ex hoc autem quod hic homo est aliter dispositus, sequitur ut aliquid sit sibi, durante illa dispositione, conveniens, quod prius non erat, quodque absolute et secundum rationem est disconveniens: incipit namque convenientia ex altero extremorum variato. Ex hoc autem quod aliquid est conveniens modo huic sic disposito, sequitur et quod secundum iudicium aestimativae et rationis, iudicet illud sibi nunc conveniens: quia *qualis unusquisque est, talis ei finis videtur* *. Et sic dispositio subiecti passione facta, mutat iudicium rationis de obiecto, quod est motivum voluntatis. Et sic ex parte obiecti, passio movet voluntatem. * Qu. LXXX, art. 1, ad 3. * Aristot. *Ethic.* lib. III, cap. V, n. 17. - S.Th. lect. XIII.

Haec via ex parte obiecti, est tutior: prima, ex parte ipsarum potentiarum, hanc adiuvit *. Ex neutra autem, ut vides si memor es dictorum *, voluntas necessitatur: quia ex parte obiecti motio est, et ad necessitatem requiritur alter motor ex parte subiecti ad exercitium actus. Propter quod voluntas libere sequens huiusmodi obiectum, peccat. * Cf. qu. IX, art. 2. * Qu. X, art. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM RATIO POSSIT SUPERARI A PASSIONE CONTRA SUAM SCIENTIAM

De Malo, qu. III, art. 9; VII *Ethic.*, lect. III.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori. Sed scientia, propter suam certitudinem, est fortissimum eorum quae in nobis sunt. Ergo non potest superari a passione, quae est *debilis et cito transiens* *. *Arist. *Categor.*, cap. VI, n. 12.

2. PRAETEREA, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam. Cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur: hoc autem est in scientia rationis, quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra: Universalis et particularis propositio, si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut *omnis homo* et *non omnis homo* [α]. Sed duae opiniones quae sunt contradictoriarum [β], sunt contrariae, ut dicitur in II *Peri Herm.* * Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones: quod est impossibile. * Contin. Comm. S.Th., lect. XIV. - Did. lib. unic., c. XIV, n. 10.

4. PRAETEREA, quicumque scit universale, scit etiam particulare quod novit sub universali contineri; sicut quicumque scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo sciat quod sit mula [γ]; ut patet per id quod dicitur in I *Poster.* * Sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium. Ergo videtur quod etiam in particulari sciat. * Cap. I, n. 5. - S.Th. lect. II.

5. PRAETEREA, *ea quae sunt in voce, sunt signa intellectus animae,* secundum Philosophum *. Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. – Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem: quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et existimet oppositum in particulari. * *Peri Herm.* cap. I, n. 2; cap. XIV, n. 12. - S.Th. lib. I, lect. II; Continuat. Comment. lib. II, lect. XIV.

SED CONTRA EST quod dicit Apostolus, *Rom.* VII *: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quae est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quaedam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit. * Vers. 23.

RESPONDEO DICENDUM quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* *, quod scientia nunquam posset superari a passione. Unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias *. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat. Quia cum voluntas sit boni * Cap. II, n. 1. - S.Th. lect. II. * Cf. ibid: et lib. VI, cap. XIII, n. 3, 5; S.Th. lect. XI.

α) *homo.* – Om. ACDEGHILpB.
β) *contradictoriarum.* – *contradictoriorum* D, *contradictoriae* Pa.
γ) *sciat quod sit mula.* – *ipsum sciat esse mulam* Pa.

vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareret [δ]: et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur *Prov.* XIV *: *Errant qui operantur malum.* – Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent; et hoc etiam auctoritate divina confirmatur, secundum illud Luc. XII *: *Servus qui cognovit voluntatem domini sui et non fecit, plagis vapulabit multis;* et Iac. IV * dicitur: *Scienti bonum facere* [ε] *et non facienti, peccatum est illi:* non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII *Ethic.* *

* Vers. 22. * Vers. 47. * Vers. 17. * Cap. III, n. 5, 6, 7. – S. Th. lect. III.

Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari; utriusque [ζ] defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis, ut supra * dictum est. Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio, non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. – Iterum [η] considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat.

* Qu. LXXVI, art. 1.

Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis: puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. – Quandoque autem homo non [θ] considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum supervenienss: puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem: sicut supra * expositum est. Secundo, per contrarietatem: quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat: sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis: multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

* Art. praeced.

Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quae est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis: eo quod operationes sunt circa singularia. Unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum quod non est bonum, contingit ex aliqua passione. Et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso. Sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire: sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales: quarum una est rationis, puta *nullam fornicationem esse committendam;* alia est passionis, puta *delectationem esse sectandam.* Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima: unde, ea durante [ι], assumit et concludit sub secunda.

* Cap. III, n. 10. – S. Th. lect. III.

Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente diiudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII *Ethic.* *

* Ibid., n. 8.

δ) *appareret.* – *apparet* GIK, *appareat* P.
ε) *facere.* – Om. codices.
ζ) *utriusque.* – *utriuslibet* CEGIL. – Pro *operis, rationis* EF.
η) *Iterum.* – *Item* K, *Et iterum* Pa.
θ) *non.* – Om. P.
ι) *durante.* – *dominante* HK, *adversante* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo septuagesimaeseptimae quaestionis, dubium occurrit de conclusione approbativa opinionis Socratis, scilicet, *Voluntas nunquam in malum tendit, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis;* et de eius ratione, quia scilicet voluntas est solum boni vel apparentis boni. Contra conclusionem namque currunt argumenta Scoti, in III *Sent.*, dist. XXXVI *. Primo, ex articulo Parisiensi: *Stante scientia in universali et particulari, voluntatem non posse in oppositum errorem* *.

* Art. 2. * Censur. Prim. Steph. Tempier, cap. IX, art. 2; al. Cens. Sec. art. CXXIX: cf. Scotum loc. cit.

Secundo, ex multis auctoritatibus Augustini dicentibus quod quandoque scientes peccamus.

Tertio, ex auctoritate Aristotelis, II *Ethic.* *, quod *scire parum aut nihil valet ad virtutem.* Si enim rectitudo intellectus exigitur ad bene velle, tunc scire multum valeret

* Cap. IV, n. 3. – S. Th. lect. IV.

ad virtutem. Immo sequitur quod non esset persuadendum alicui quod bene vellet, sed quod recte consideraret.

Praeterea, rectitudo rationis, tam in practicis quam in speculativis, constat ex terminis et forma syllogismi perfecti. Igitur ratio practica erit ex se perfecta, quidquid in appetitu sequatur. Et consequenter potest voluntas male eligere, intellectu existente perfecto.

Praeterea, arguo ad idem, quia stat quod ratio ostendat utrumque oppositum secundum quod est, puta furari et non furari (est enim oppositorum); et quod voluntas determinet se ad unum quia vult. Et quod hoc sic sit, testatur Aristoteles, in IX *Metaphys.* *, ubi vult quod scientia sit oppositorum, sed a proaeresi, idest ab electione, determinetur ad unum. Non igitur oportet intellectum errare vel ignorare, ad hoc quod voluntas male velit.

* S. Th. lect. IV. - Did. lib. VIII, cap. V, n. 2 sqq.

Contra rationem vero, quia inefficax videtur. Stat enim intellectum in nullo errare; et voluntatem peccare, appetendo vere bonum apprehensum, non debito modo.

II. Ad hanc dubitationem, licet in primo articulo sequentis quaestionis, in responsione ad primum, videatur tractanda, quia ibi consummatur quaestio haec de peccato contra scientiam, quae hic tractatur ex una parte tantum, scilicet ex parte passionis; propter opinionem tamen Socratis hic approbatam, dicitur cum Auctore quod impossibile est voluntatem peccare absque ignorantia vel errore intellectus, propter rationem in littera allatam. Sed sunt hic duo advertenda. Primo, quod ignorantiae nomine in proposito intelligitur etiam ipsa actualis inconsideratio. Et ex hoc solvuntur omnia argumenta contra positum errorem intellectus. Ex hoc enim habes quod sufficit ad apparens bonum, quod actuali inconsideratione transferatur de ordine veri boni in non vere bonum: ut de peccato angeli in Prima Parte * dictum est. – Et per hoc solvitur obiectio contra rationem allata.

* Qu. LXIII, art. 1, ad 4. - Cf. ibid. art. 3, Comment. num. X.

Secundo, quod apprehensio requisita ad hoc quod voluntas appetat aliquid (non enim ferri potest nisi in apprehensum), non est quaecumque cognitio, alioquin intellectio speculativa sufficeret, cuius oppositum habetur ex III *de Anima* *: sed est cognitio iudicans et praecipiens hoc esse appetendum. Nunquam enim aliquis aliquid appetit quod non iudicat appetendum, iudicio subito vel deliberato, expedito vel impedito, etc. Nunquam etiam aliquis iudicata appetenda esse eliget, nisi imperet sibi ipsi animus appetendum esse. Ex hoc autem patet quod, si appetendum aliquod est vere iudicatum bonum, quando, sicut, ubi, etc., et sufficienter praeceptum; oportet sequi electionem, ut patet per Augustinum, in VIII *Confess.* *, et Aristotelem, in VII *Ethic.* *, et supradicta **; et sic erit electio bona. Si autem appetendum non est vere iudicatum, aut sufficienter praeceptum bonum; tunc cum mala electione defectus positive vel negative est in intellectu, dum voluntas fertur in bonum non vere sed apparens, ex illo defectu. Et quia haec duo membra distinguuntur contradictorie, consequens est ut non sit dare medium.

* Cap. XI, n. 4. - S. Th. lect. XVI.
* Cap. IX.
* Cap. III, n. 9 sqq. - S. Th. lect. III.
** Qu. XVII, art. 5.

III. Ad obiecta autem in oppositum *, dicitur quod auctoritates omnes dicentes hominem appetere contra scientiam, intelligunt contra scientiam habitualem, vel actualem in universali, vel actualem particularis absolute; ut in responsione ad primum * articuli primi sequentis quaestionis, dicitur. Unde articulus Parisiensis de intellectu in universali, et particulari secundum se considerato in actu, verus est: cum quo stat ignorantia particularis in comparatione. – Posset quoque dici quod est verus de particulari in actu etiam relato, quoad actum iudicii non praeceptivi: cum tali enim iudicio stat oppositum iudicium praecipiens, in quo est defectus.

* Cf. num. I.
* Cf. etiam resp. ad 3.

Auctoritas Aristotelis loquitur de scientia morali distincta contra scire prudentiae. Et de illa, cum sit universalium, constat parum vel nihil valere: de ista autem constat esse formam et definitionem virtutum. Et quoniam haec dependet ab appetitu recto, et e contra, ideo oportet vitioso suadere et quod consideret, iudicet et sollicitetur recte, et quod mutet appetitum: alterum enim sine altero insufficiens invenitur.

Ad primam rationem, quod rectitudo rationis pendet ex solis terminis in forma syllogistica, dicitur quod maior ista est falsissima universaliter. Et ratio est quia quaedam rectitudo * est in ratione secundum se: et haec ex solis terminis pendet. Quaedam est in ratione non secundum se, sed ut mota ab appetitu: et ista dependet non ex solis terminis, sed ex connexione conformi appetitui recto; unde in VI *Ethic.* * dicitur quod *verum intellectus practici est confesse se habens appetitui recto.* Unde cum prudentiae scientia sit in intellectu ut subest voluntati, ut patet ex dictis *; rectitudo rationis eius non ex evidentia terminorum ad rationem absolute, sed ad rationem motam a recto appetitu, dependet. – Et si huius responsionis non es capax, distingue quod rectitudo rationis secundum se, pendet ex terminis et forma syllogismi: sed ut iudicanda a nobis et praeceptiva, pendet ex appetitu in moralibus, quia *qualis unusquisque est, talis ei finis videtur* *. Et ideo est impossibile quod sit perfecta ratio sola ex terminis et syllogismo, quidquid in voluntate sit: oportet enim voluntatem esse bene dispositam, si ratio perfecta sit ratione morali particularissima sine defectu, ut dictum est. – Utraque responsio bona videtur: sed prima est formalis et profunda.

* *quaedam ratio* P et ed. 1514.
* Cap. II, n. 3. - S. Th. lect. II.
* Cf. qu. LVI, art. 3; qu. LVIII, art. 5.
* Aristot. *Ethic.*, lib. III, cap. V, n. 17. - S. Th. lect. XIII.

Ad rationem aliam, quae est omnium difficillima, quoniam tangit primam radicem; dicitur quod in hoc ipso quod voluntas determinat se et intellectum ad alterum oppositorum quod est malum, intervenit ignorantia aliqua. Oportet namque, voluntate aliquid appetente, illud iudicari appetendum nunc, hic, etc.: et cum in veritate non sit appetendum, patet ignorantia aliqua.

IV. Sed an ignorantia sit prius natura quam appetitus, difficile est videre. Ex eo namque quod obiectum est voluntatis, illud sic iudicatum prius natura videtur: ex eo vero quod effectus voluntatis videtur determinantis intellectum, iuxta doctrinam Aristotelis *, posterius natura videtur.

* *Metaphys.*, lib. VIII, cap. V, n. 2 sqq. - S. Th. lib. IX, lect. IV.

Ad hoc dicitur quod determinatio intellectus ad alteram partem in moralibus, cum contingentia sint, quando ex passione provenit, praevenit manifeste electionem, ut patet ex supra * declaratis. Sed quoniam hoc est per accidens, absolute loquendo de determinatione intellectus, dicendum simpliciter est quod voluntas determinat intellectum ad iudicandum alterum oppositorum faciendum, sed diversimode in bonis et in malis. Quia cum neutrum oppositorum habet rationem mali moraliter, voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult: ad alterum vero oppositorum moraliter malum, voluntas ipsa flectit iudicium, sed non nisi concurrente ad hanc flexionem aliquo alio defectu intellectus, saltem non-consideratione omnium considerandorum, quae sufficit ad hoc quod *omnis malus ignorans sit* *, ut de peccato angeli dictum fuit *. Iudicium igitur de agendo vel appetendo morali malo, cum in ratione propositi sit prius natura voluntate mala, et in ratione acceptati sit posterius natura eadem, et acceptetur ex aliquo defectu intellectus, quia malum secundum se non est acceptabile, resolvendum est in tria: in ipsum iudicatum, seu iudicium, quod acceptatur; et in defectum intellectus, unde quodammodo acceptatur; et ipsam passive acceptionem a mala voluntate illatam. Et quoad duo prima, praevenit voluntatem malam ut obiectum et conditio nonnulla eius, sive ex parte eius sive ex parte intelligentis: quoad tertium autem, est effectus voluntatis. Et sic omnia consona inveniuntur.

* Cf. art. praeced., Comment.
* Aristot. *Ethic.*, lib. III, cap. I, n. 14. - S. Th. lect. III.
* Cf. num. II.

V. In eodem articulo, notato singularissime ultimas responsiones; et, memorata praedicta distinctione *, considerato semper quod propositiones scitae et ignoratae in particulari in actu practico, non sunt contradictoriae. Licet enim existens in passione credat hanc nunc fornicationem secundum se non esse faciendam, credit tamen, omnibus concurrentibus, nunc hanc fornicationem esse committendam: nisi enim hoc animo sentiret, non faceret eam. Constat autem non esse contradictorias illas quae non sunt ad idem, similiter, etc. Et si ille in malitia aut passione existens, dicat se sentire in animo contradictionem in actu, mentitur.

* Cf. num. III.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, DEBEAT DICI EX INFIRMITATE

Infra, qu. LXXXV, art. 3, ad 4; *De Malo*, qu. III, art. 9; In Psalm. VI.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est *. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate. (* Art. 1.)

2. PRAETEREA, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro: unde dicitur in Psalmo LXXVII *: *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animae passione. (* Vers. 39.)

3. PRAETEREA, ad ea non videtur homo esse infirmus, quae eius voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quae passio inclinat, hominis voluntati subditur: secundum illud *Gen.* IV *: *Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate. (* Vers. 7.)

SED CONTRA EST quod Tullius, in IV libro *de Tuscul. Quaest.* *, passiones animae *aegritudines* vocat. Aegritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate. (* Cap. XIV, XV.)

RESPONDEO DICENDUM quod causa peccati propria est ex parte animae, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani: sicut oculus quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus, in X *de Historiis Animalium* *. Unde et infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. (* Cap. I, n. I.)

Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis: ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto * debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus, in I *Ethic.* *, comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit. (* Art. 1.) (* Cap. XIII, n. 15. - S. Th. lect. XX.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore praeter ordinem naturae, tanto est maior infirmitas; ita quanto fuerit motus fortior passionis praeter ordinem rationis, tanto est maior infirmitas animae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem: potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra * dictum est. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae quam ad infirmitatem corporis. – Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, inquantum ex condititione carnis passiones animae insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali. (* Art. 1.)

AD TERTIUM DICENDUM quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quae passio inclinat: et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse. Sed tamen ipse assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem, modo praedicto *. (* Ibid.)

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM AMOR SUI SIT PRINCIPIUM OMNIS PECCATI

Infra, qu. LXXXIV, art. 2, ad 3; IIª IIªe, qu. XXV, art. 7, ad 1; qu. CLIII, art. 5, ad 3; II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 1; *De Malo*, qu. VIII, art. 1, ad 19.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum: unde et praecipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, *Levit.* XIX *. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati. (* Vers. 18.)

2. PRAETEREA, Apostolus dicit, *Rom.* VII *: *Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam:* ubi Glossa * dicit quod *bona est lex, quae, dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet:* quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra * habitum est. Ergo amor sui non est causa omnis peccati. (* Vers. 8.) (* Ord. et Interlin. ex Aug.) (* Qu. XXIII, art. 4; qu. XXX, art. 2.)

3. PRAETEREA, Augustinus, super illud Psalmi *, *Incensa igni et suffossa,* dicit quod *omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex ti-* (* Psalm. LXXIX, vers. 17.)

more male humiliante. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Praeterea, sicut homo quandoque peccat propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *, quod *amor sui usque ad contemptum Dei, facit civitatem Babylonis*. Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

* Cap. xxviii. – Cf. *Enarrat. in Psalm.* LXIV.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum *; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

* Qu. lxxv, art. 1.

* D. 998.

Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit. Sed amor sui inordinatus, qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati secundum Augustinum *.

* Cf. arg. *Sed contra*.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia, qua aliquis appetit sibi bonum, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut iam * dictum est.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur secundum quod dicitur eius esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, recipit pro causa [α] timorem, qui pertinet ad fugam mali. Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui. Propter hoc enim homo vel appetit bona vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum quod amicus est quasi *alter ipse* *. Et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

* Aristot. *Ethic.* lib. IX, cap. iv, n. 5; cap. ix, n. 10. – S. Th. lect. iv, xi.

α) *pro causa*. – *pro concausa* ACDLpB, spatium vacuum pH.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR CAUSAE PECCATORUM *CONCUPISCENTIA CARNIS, CONCUPISCENTIA OCULORUM*, ET *SUPERBIA VITAE*

II *Sent.*, dist. xlii, qu. ii, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur causae peccatorum esse *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, et *superbia vitae*. Quia secundum Apostolum, I *ad Tim.* ult. *, *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitae sub cupiditate non continetur. Ergo non oportet poni inter causas peccatorum.

* Vers. 10.

2. Praeterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur: secundum illud Dan. xiii *: *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

* Vers. 56.

3. Praeterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra * habitum est. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus, et aliorum sensuum.

* Qu. xxx, art. 1.

4. Praeterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est *. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causae peccatorum tanguntur.

* Art. praeced., ad 3.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. ii *: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum: unde et ibidem * dicit quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo praedicta tria sunt causae peccatorum.

* Vers. 16.

* Cap. v, vers. 19.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni: unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati: uno modo, absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo, sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra * dictum est.

* Art. praeced.

* Qu. xxiii, art. 1.

Est autem duplex concupiscentia, sicut supra * habitum est. Una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*. – Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptionis [α]: sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi. Et haec quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum*: sive intelligatur concupiscentia oculorum [β],

* Qu. xxx, art. 3.

α) *acceptionis*. – *apprehensionis* sB, *acceptationis* P.

β) *oculorum*. – *oculi* P.

idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, X *Confess.* *; sive referatur ad concupiscentiam rerum quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. – Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad ***superbiam vitae:*** nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius * dicetur.

* Cap. xxxv.

* Qu. lxxxiv, art. 2; IIa IIae, qu. clxii, art. 1.

Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones, quae sunt causa peccati. Nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis: ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur ^γ^ concupiscentiae animali.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cuiuscumque boni, sic etiam superbia vitae continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra * dicetur.

* Qu. lxxxiv, art. 1.

AD SECUNDUM DICENDUM quod concupiscentia oculorum non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quae oculis videri possunt: sed solum earum in quibus non quaeritur delectatio carnis, quae est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, idest cuiuscumque apprehensivae virtutis.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensus visus est excellentior inter omnes sensus ^δ^, et ad plura se extendens, ut dicitur in I *Metaphys.* * Et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit, in libro *de Verbis Domini* *.

* Cap. 1, n. 1. – S. Th. lect. 1.

* Serm. XXXIII *de Verb. Dom.*, al. CXII *de Verb. Evang.*, cap. vi. – Cf. loc. cit. in corpore.

AD QUARTUM DICENDUM quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra * dictum est. Et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum, tanquam causae earum quae faciunt inordinate fugam mali.

* Qu. xxv, art. 2; qu. xxix, art. 2.

γ) *conformantur.* – *naturaliter conformantur* P.

δ) *sensus.* – *alios sensus* PABCDGHIKL*a*.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM PECCATUM ALLEVIETUR PROPTER PASSIONEM

Supra, qu. xxiv, art. 3, ad 3; qu. lxxiii, art. 6; *De Verit.*, qu. xxvi, art. 7, ad 1; *De Malo*, qu. iii, art. 11; V *Ethic.*, lect. xiii.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causae auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est *. Ergo quanto est intensior passio, tanto est maius peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

* Articulis praeced.

2. PRAETEREA, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex maiori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. PRAETEREA, quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem, facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

SED CONTRA, passio ipsa concupiscentiae vocatur tentatio carnis. Sed quanto aliquis maiori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum *. Ergo passio diminuit peccatum.

* Cf. *De Civit. Dei*, lib. XIV, c. xii; *De Nat. et Grat.*, c. xxv.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est *facultas voluntatis et rationis* *. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem et voluntatem, ut supra * dictum est. Consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores: non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin ^α^ excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

* Cf. Magistr. II *Sent.*, dist. xxiv.

* Art. 1, 2; qu. ix, art. 2; qu. x, art. 3.

Si igitur accipiatur passio secundum quod praecedit actum peccati, sic necesse est quod diminuat peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarium et in nobis existens. In nobis autem aliquid esse dicitur per rationem et voluntatem. Unde quanto ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens. Et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. – Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget: vel potius est signum magnitudinis eius, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quod quanto aliquis maiori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis; quae quidem ex conversione sequitur per accidens, idest praeter intentionem peccantis *. Causae autem per accidens augmentatae non augmentant effectus, sed solum causae per se.

* D. 998.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bona passio consequens iudicium rationis, augmentat meritum. Si

α) *quin.* – *nisi* EF.

autem praecedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

Ad tertium dicendum quod, etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si sola ratione moveretur ad peccandum.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto, omissis tertio, quarto et quinto, duo dubia occurrunt circa responsionem ad primum. Superius namque in qu. LXXIII, art. 3 *, dictum est quod gravitas essentialis peccatorum attenditur secundum obiecta: nunc vero dicitur quod magis attenditur secundum aversionem.

* Cf. art. 8, Comment. num. II.

Et ex hoc nascitur secundum dubium. Quia si gravitas peccati attenditur secundum obiectum, augmentata conversione ad obiectum, augebitur peccatum: quoniam conversio non per accidens, sed per se respicit obiectum, unde est gravitas.

II. Ad primum horum dicitur quod gravitas peccatorum attenditur secundum obiecta causaliter: secundum autem aversiones formaliter, quia gravitas conditio est malitiae, quae in aversione peccati consistit. Et propterea hic dicitur quod *magis attenditur* ex parte aversionis.

Ad secundum dicitur quod aliud est loqui de obiecto peccati; et aliud, de conversione ad obiectum. Augmentato namque obiecto, augetur aversio et malitia: quia per se sequitur ad illud, ut superius * patet. Augmentata autem conversione ad ipsum, non oportet augeri aversionem: quia conversio ex intentione mensuratur, quae per accidens respicit obiectum ut causat aversionem. Et propterea in littera augmentata conversio causa per accidens ponitur respectu aversionis.

* Qu. LXXIII, art. 3, ad 2.

III. In responsione ad tertium eiusdem articuli sexti, scito quod Auctor intendit quod motus voluntatis dupliciter potest intendi: scilicet inquantum proprius voluntati; et inquantum communis voluntati et passioni. Si sit intensus ut proprius voluntati, idest ex ipsa inclinatione voluntatis; quanto intensior, tanto gravior culpa, et similiter maius meritum. Si autem sit intensus ut communis, idest ex passionis incitatione; sic non quanto intensior, tanto gravior culpa, nec maius meritum. Et ratio est quia intensio ista consurgit ex causa diminuente rationem voluntarii: peccatum autem et meritum consistunt in ratione voluntarii.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM PASSIO TOTALITER EXCUSET A PECCATO

Infra, art. 8, ad 3; *De Malo*, qu. III, art. 10; V *Ethic.*, lect. XIII.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato. Sed concupiscentia carnis, quae est quaedam passio, causat involuntarium: secundum illud *Gal.* v: * *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Ergo passio totaliter excusat a peccato.

* Vers. 17.

2. Praeterea, passio causat ignorantiam quandam in particulari, ut dictum est*. Sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra* habitum est. Ergo passio totaliter excusat a peccato.

* Art. 2.
* Qu. XIX, art. 6.

3. Praeterea, infirmitas animae gravior est quam infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multo magis passio, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Apostolus, *Rom.* VII *, vocat passiones *peccatorum*, non nisi quia peccata causant. Quod non esset, si a peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter a peccato excusant.

* Vers. 5.

Respondeo dicendum quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat: alioquin, non totaliter.

Circa quod duo consideranda videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur: vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi [α] voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. – Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte: directe quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis: sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt *. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa: sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino [β] redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur.

* D. 780.

Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis. Et tunc ratio potest passionem excludere, divertendo ad alias cogitationes; vel impedire ne suum consequatur effectum *, quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra * dictum est. Unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

* D. 981.
* Qu. XVII, art. 9.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dicitur, *ut non quaecumque vultis, illa faciatis,* non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem

α) *quasi.* – *quod* C=GHILpABD, *quod est* K, om. EsABD.

β) *omnino.* – Om. EF; item *totaliter.*

actum, sed ad interiorem concupiscientiae motum: vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sicut etiam exponitur id quod dicitur *Rom.* VII *: *Quod odi malum, illud facio.* – Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem: ut patet in continentibus γ qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

* Vers. 15.

Ad secundum dicendum quod ignorantia particularis quae totaliter excusat, est ignorantia circumstantiae quam quidem quis scire non potest, debita diligentia adhibita. Sed passio causat ignorantiam iuris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiae ad particularem actum δ. Quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod infirmitas corporis est involuntaria. Esset autem simile, si esset voluntaria: sicut de ebrietate dictum est *, quae est quaedam corporalis infirmitas.

* Ibid.

γ) *continentibus.* – *incontinentibus* AFLsB. – *suam* om. EF.
δ) *actum.* – Om. EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo septimo habes quod peccata sequentia amentiam, ebrietatem et similia, quando fuerunt voluntaria, imputantur. Memento quod non imputantur ut peccata illarum specierum: sed ut circumstantiae primorum peccatorum *. – Cum autem audis quod infirmitas corporis voluntaria non excusat a peccatis sequentibus, intellige, durante illius infirmitatis affectu. Post poenitentiam enim, etiam si corporis infirmitas perseveret, excusatur a peccatis sequentibus.

* Cf. qu. LXXVI, art. 1, Comment. num. v.

Et haec de isto articulo a me sub brevitate dicta sufficiant: quoniam nihil aliud necessarium et notatione dignum, scribendum occurrit.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, POSSIT ESSE MORTALE

De Malo, qu. III, art. 10.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale: cum habeat in se causam veniae. Cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Praeterea, causa non est potior effectu. Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra * habitum est. Ergo peccatum quod est ex passione, non potest esse mortale.

* Qu. LXXIV, art. 4.

3. Praeterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis * patet. Sed rationis est converti ad Deum vel averti ab eo α, in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione, non potest esse mortale.

* Art. 1, 2.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *Rom.* VII *, quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti.* Hoc autem est proprium mortalis peccati, quod fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

* Vers. 5.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale, ut supra * dictum est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus: quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cuius etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solo modo β potest contingere quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere: quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito. Unde ratio deliberans potest hic occurrere: potest enim excludere, vel saltem impedire passionem *, ut dictum est **. Unde si non occurrat, est peccatum mortale: sicut videmus quod multa homicidia et adulteria γ per passionem committuntur.

* Qu. LXXII, art. 5.
* D. 981. ** Art. praeced.; qu. X, art. 3, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod veniale dicitur tripliciter. Uno modo, ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniae, quae diminuit peccatum: et sic peccatum ex infirmitate et ignorantia dicitur veniale. Alio modo, ex eventu: sicut omne peccatum per paenitentiam fit veniale, idest veniam consecutum δ. Tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum. Et hoc solum veniale opponitur mortali: obiectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quae per accidens sequitur ad conversionem *, ut dictum est **. Unde ratio non sequitur.

* D. 998. ** Art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, iam non esset peccatum nec mortale nec veniale.

α) *ab eo.* – *a Deo* Pa.
β) *solo modo.* – *solummodo* PABCDFGHIKLa.
γ) *adulteria.* – *multa adulteria* Pa.
δ) *consecutum.* – *consequitur* PKa.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Cf. qu. LXXII, art. 5, ad 1. - Vide ibid. Comment. num. II.

In articulo octavo, in responsione ad secundum, recole quod primus motus adulterii et ipsum adulterium in conversione conveniunt, eiusdem enim sunt speciei; et in aversione differunt, hoc enim est mortale, illud veniale *. Et hinc videbis quod aversio per accidens sequitur ad conversionem, quam causat passio. At si ex parte obiecti moveatur difficultas, distinguatur ut in art. 6 * paulo ante distinctum est, de conversione et obiecto.

* Comment. num. II.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

DE CAUSA PECCATI QUAE EST MALITIA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de causa peccati quae est ex parte voluntatis, quae dicitur
* Cf. qu. LXXVI, Introd. malitia *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquis possit ex certa malitia, seu industria, peccare.

Secundo: utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Tertio: utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Quarto: utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ALIQUIS PECCET EX CERTA MALITIA

II *Sent.*, dist. XLIII, art. 1; *De Malo*, qu. II, art. 8, ad 4; qu. III, art. 12; art. 14, ad 7, 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriae, seu certae malitiae. Sed *omnis malus est ignorans,* secundum Philosophum *. Et
* *Ethic.*, lib. III, cap. I, n. 14. - S. Th. lect. III. * Vers. 22. *Prov.* XIV * dicitur: *Errant qui operantur malum.* Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. *de Div.*
* S. Th. lect. XIV, XIII. *Nom.* *, quod *nullus intendens ad malum operatur.* Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando: quod enim est praeter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Praeterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum: quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitia peccat.

* Vers. 27. Sed contra est quod dicitur *Iob* XXXIV *: *Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias eius intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia.

Respondeo dicendum quod homo, sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato: sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et [α] per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei [β], vel aliquid huiusmodi; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur: et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit hoc nunc esse malum: sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum: et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.

Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo *: potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel * D. 296, 784, 1200. ad consequendum aliud bonum, ut dictum est *. Et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum * In corpore. per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei: sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur.

Ad tertium dicendum quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habi-

α) *Et.* – *Ita* Pa.

β) *Dei.* – Om. ABCEFGHIKLpD.

tualis: secundum quod habitus malus a Philosopho * nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus*. Et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. – Potest etiam intelligi malitia actualis. Sive ipsa mali electio malitia nominetur: et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa *: sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius: sed actus interior est causa actus exterioris. Et unum peccatum est causa alterius, non tamen in infinitum: quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis * patet.

* *Ethic.*, lib. II, cap. VI, n. 15; s. Th. lect. VII: lib. IV, cap. I, n. 4, 6, 7; s. Th. lect. I.

* D. 834.

* Qu. LXXV, art. 4, ad 3.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis septuagesimaeoctavae, adverte quod, licet omne peccatum humanum reducatur in haec tria principia, ignorantiam, passionem et malitiam; in omni tamen peccato invenitur mala voluntas et ignorantia. Et de ignorantia quidem, in responsione ad primum habes ultimam resolutionem. Et semper aliqua trium ignorantiarum actualium, sive sit ignorantia privative sive contrarie, intervenit. Et quoniam privatio per habitum cognoscitur, distingue pro novitiis triplicem scientiam actualem particularis prosequendi vel fugiendi: primam, qua scitur hoc esse malum; secundam, qua scitur hoc nunc esse malum; tertiam, qua scitur hoc nunc malum relatum ad illud aliud, esse sibi peius. Et respice quod peccans ex ignorantia, laborat ignorantia opposita primae scientiae; peccans ex passione seu infirmitate, laborat ignorantia opposita secundae scientiae; peccans vero ex malitia, laborat ignorantia opposita tertiae scientiae. Et sic errant intellectu omnes qui operantur malum.

De malitia autem voluntatis, in responsione ad tertium, singulariter specificatur, quando quis peccat ex certa malitia, quod oportet ipsum peccare ex ipsa electione mali: idest non ex ignorantia nec ex infirmitate, sed ex ipsa voluntaria electione mali, scienter praeponendo bonum sibi coniunctum, bono coniuncto illius praeamati boni absentiae. Praeponit enim malitiose iniustus bonum lucri iunctum malo iniustitiae, bono iustitiae iuncto absentiae lucri. Ita quod electio mali non ex ignorantia aut passione, est malitia qua peccatur ex industria; electio autem quomodolibet mala, communis est omni peccato perfecto; ut clare habes inferius, art. 4, in responsione ad ultimum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM QUICUMQUE PECCET EX HABITU, PECCET EX CERTA MALITIA

II *Sent.*, dist. XLIII, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu: sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Praeterea, *actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in II *Ethic.* * Sed actus praecedentes habitum vitiosum, non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

3. Praeterea, in his quae aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit: secundum illud *Prov.* II *: *Qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Et hoc ideo, quia unicuique est delectabile cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: *poenitudine* enim *replentur pravi*, idest habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX *Ethic.* * Ergo peccata quae sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum; ut dicitur in VI *Ethic.* * de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

* Cap. II, n. 8, 9. - S. Th. lect. II.

* Vers. 14.

* Cap. IV, n. 10. - S. Th. lect. IV.

* Cap. II, n. 4. - S. Th. lect. II.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis: unde et habitus definitur esse *quo quis utitur cum voluerit* *. Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum, prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter [α] corrumpitur per malum habitum, sed aliquid eius integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum [β], interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet. Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia fit ei [γ] quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei [δ] secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

* Aug. *de Bono Coniug.*, c. XXI; Averr. III *de Anima*, Comment. XVIII.

Ad primum ergo dicendum quod peccata venialia

α) *totaliter*. – Om. L, *tota* ceteri.
β) *habitum*. – *vitiosum* addunt Pa.
γ) *quia fit ei*. – *quia sic ei* ACDGI, *quasi sit ei* E, *quod sit ei* F, *quia sicut est ei* L, *quia sicut ei* pH, *quia sic est ei* sH, *quia sic fit ei* Pa.
δ) *quod est ei*. – Om. C; *ei* om. ceteri.

non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel caritas. Unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid. Et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali [ε], sed solum secundum quid.

Ad secundum dicendum quod actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur: differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto *. Et talis [ζ] est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

* D. 59.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quandiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quae non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari; potest contingere quod, non utens habitu, doleat de hoc quod per habitum commisit. – Plerumque tamen tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat; sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ε) *mali.* – *malitiae* ABCDFGILpH, *male* pE.

ζ) *Et Talis.* – *Talis* ACEGHILpBD, *Talis enim* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis septuagesimaeoctavae, adverte diligenter quod, quia peccatum ex certa malitia et ex passione non specie, sed gradu perfectionis et imperfectionis differunt; provenit quod in eadem specie, qui prius adulterium ex passione commisit, postmodum, habituatus, ex certa malitia adulteratur. Et quod prius a parte inferiori perturbatus, privabitur, per modum * transeuntis, actuali iudicio quod hic actus delectabilis nunc est malus: postmodum a superiori inchoans ipse, scilicet electione, non turbatus, sed connaturalitate pronus, ad tale delectabile, solo actuali iudicio verae comparationis huius boni delectabilis ad bonum rationis, caritatis, privatus, fertur. Unde tales habituati verum aiunt, dicentes se cognoscere quod male faciunt, et quod volunt nihilominus facere: sciunt enim actualiter hoc esse nunc malum. Quod in ipsa passione positi, dicentes se scire, mentiuntur. Quamvis etiam habituati, ut dictum est, laborent, velint nolint, ignorantia privativa actualis recti iudicii practici comparationis prosequendae vel fugiendae.

* *privabitur postmodum* P et ed. 1514.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, PECCET EX HABITU

II *Sent.*, dist. XLIII, art. 2; *In Matth.*, cap. XII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus, in V *Ethic.* *, quod non est cuiuslibet iniusta facere qualiter iniustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum. Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est *. Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

* Cap. VI, n. 1, 2. - S. Th. lect. XI.

* Art. 1.

2. Praeterea, Origenes dicit, in I *Peri Archon.* *, quod *non ad subitum* [α] *quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est.* Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

* Cap. III.

3. Praeterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quod ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quod hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est *. Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quod peccet ex habitu.

* Qu. LXXVII, art. 3.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis, eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum, potest eligere malum: quod est ex certa malitia peccare.

Respondeo dicendum quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quod aliunde contingat. Et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum. Quod potest contingere dupliciter. Uno quidem modo, per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem fit homini [β] quasi conveniens et simile aliquod malum, et in hoc, ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum: quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quae

α) *ad subitum.* – *subito* EF.

β) *fit homini.* – *sit bonum* IKpB, *fit boni* LpDH, *sit homini* E. Pro *quasi*, *et quasi* ABCDGHIKL. – Pro *in hoc*, *hoc modo* ABCEFGHIKLpD.

vertitur in naturam: vel est aliqua aegritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata, propter corruptionem naturae in ipso [γ]. – Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum, per remotionem alicuius prohibentis. Puta si aliquis prohibeatur [δ] peccare non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitae aeternae vel propter timorem gehennae; remota spe per desperationem, vel timore per praesumptionem, sequitur quod ex certa malitia, quasi absque freno, peccet.

Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper praesupponit in homine aliquam inordinationem, quae tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis. Quod non est nisi eius qui habet habitum.

Ad secundum dicendum quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet, sed praesupponitur aliquid: quod tamen non semper est habitus, ut dictum est *. (* In corpore.)

Ad tertium dicendum quod illud propter quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quaedam alia [ε], ut dictum est *. (* Ibid.)

Ad quartum * dicendum quod non est similis ratio de electione boni, et de electione mali. Quia malum nunquam est sine bono naturae: sed bonum potest esse sine malo culpae perfecte. (* Arg. *Sed contra.*)

γ) *ipso.* – *ipsis* ACDEFGHIKLpB.
δ) *prohibeatur.* – *prohibeat* Pa.
ε) *quaedam alia.* – *quiddam aliud* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem septuagesimaeoctavae quaestionis, dubium occurrit quomodo stant haec duo simul, quod peccare ex malitia nihil aliud sit quam voluntatem ex seipsa moveri ad malum: et quod peccat ex malitia qui ex aegritudinali habitudine corporis ad malum movetur. Utrumque enim in hoc articulo dicitur. Et non consone. Quia magis distat a voluntate infirmitas corporis quam infirmitas animae, quae in deordinatione appetitus sensitivi consistit, ut in quaestione praecedenti * dictum est: et constat quod peccans ex infirmitate animi, peccat non ex malitia, sed ex passione. Igitur peccans ex aegritudinali dispositione corporis, non peccat ex malitia. (* Art. 3.)

Et confirmatur. Quia neutra infirmitas ponit aliquid in voluntate per quod inclinetur seipsa in malum. – Quod est igitur ad primum modum in littera positum, quo voluntas ex seipsa movetur in malum.

II. Ad hoc dicitur quod, quia inter appetitum animalem et naturalem haec est differentia, quod naturalis est primo partis, animalis vero est primo totius; appetitus enim oculi ad videndum est primo oculi, voluntas autem irascibilis et concupiscibilis sunt primo totius: ideo appetitus naturalis non variatur nisi secundum dispositionem illius partis; qualitercumque enim homo sit dispositus, modo non redundet in oculum, eodem modo se habebit appetitus oculi ad videndum et non videndum. Appetitus autem animalis non solum secundum propriam dispositionem variatur, sed secundum totius, seu suppositi, dispositionem: nam non solum aliter se habet voluntas dispositione vel habitu in seipsa affecta, et non affecta; sed etiam aliter se habet voluntas hominis affecti aliqua dispositione vel habitu. Et inde provenit quod homo tam secundum appetitum sensitivum habituatus aliquo vitio, quam secundum corporalem complexionem inclinatus in aliquod delectabile contrarium rectae rationi, aliter se habet secundum voluntatem, quam sit non habituatus aut inclinatus. Quia enim qualis unusquisque est, talia ei consonant; et naturale est voluntati ferri in consonans ipsi volenti: ideo etiam si voluntas ipsa secundum se non sit aliter disposita, quia tamen secundum suum suppositum est aliter disposita habitu vel plus quam habitu, naturali scilicet aegritudine, dicitur ex seipsa moveri in malum. Utroque namque modo, scilicet ex propria dispositione et ex dispositione suppositi, recte dicitur ex seipsa voluntas moveri: quoniam voluntati non solum ipsamet, sed suppositum, intrinsecum in ratione moventis est, quamvis differenter; quia primum convenit ei ut convenit cum appetitu naturali, secundum autem ut est appetitus animalis, praesertim intellectualis. Unde ly *ex ipsa* non distinguitur contra suppositum: sed contra alias partes, ut sic, quae sunt principia humanorum actuum, intellectum scilicet et appetitum sensitivum. – Et si non intelligis inclinationes has corporales, vide superius in qu. xxxi, art. 7.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, GRAVIUS PECCET QUAM QUI EX PASSIONE

II *Sent.*, dist. xliii, art. 4; *De Malo*, qu. iii, art. 13; VII *Ethic.*, lect. viii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed maior est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione: nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quae est maxima, ut Philosophus dicit, in VII *Ethic.* *; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione. (* Cap. viii, n. 4. – S. Th. lect. viii.)

2. Praeterea, quanto aliquis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat: sicut patet de eo qui maiori impetu passionis deiicitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cuius est fortior impulsio quam passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Praeterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex

passione, etiam eligit malum. Ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex certa malitia.

SED CONTRA EST quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem poenam meretur: secundum illud *Iob* XXXIV *: *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo.* Sed poena non augetur nisi propter gravitatem culpae [α]. Ergo peccatum ex hoc aggravatur, quod est ex industria, seu certa malitia [β].

* Vers. 26, 27.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius [γ] peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primo quidem quia, cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, ceteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati [δ], quae ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur [ε], quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur: et tanto magis, quanto fuerit vehementior malitia. Ex eo vero quod est ex passione, diminuitur: et tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens.

Secundo, quia passio quae inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit: et sic homo cito redit ad bonum propositum, poenitens de peccato. Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens: et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus, in VII *Ethic.* *, comparat intemperatum, qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat [ζ]; incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate.

* Cap. VIII, n. 1. - S. Th. lect. VIII.

Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia, est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus. Et sic eius defectus est periculosior quam eius qui ex passione peccat, cuius propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quod gravius est peccatum quod est ex malitia [η], quam quod est ex passione.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum *, ut supra ** dictum est. Unde neque maior ignorantia talis facit esse minus peccatum.

* D. 718. ** Qu. LXXVI, art. 3, 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod impulsio quae est ex passione, est quasi ex exteriori [θ] respectu voluntatis: sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

AD TERTIUM DICENDUM quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est *. Et ideo electio in [ι] ipso est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

* Art. 1.

α) *culpae.* – *peccati* BEF, om. ACDGHIL.
β) *industria, seu certa malitia.* – *industria malitia* ACGpD, *industria malitiae* BI, *industria et malitia* EFHL, *certa malitia* K. – *Respondeo ... malitia* om. pD.
γ) *gravius.* – *peccatum* addunt EF.
δ) *voluntati.* – *voluntatis* ABCEFGHIKLpD.
ε) *peccatur.* – *peccat* sD; pro *impulsu*, *impulso* H, *impulsa* PABCDEFGIL*a*.
ζ) *laborat.* – *puta tysico vel ydropico* addunt EF, *puta* (sequitur spat. vac. octo litt.) addit K. – Post *interpolate* EF addunt *sicut epilentico.*
η) *malitia.* – *certa malitia* EFK.
θ) *exteriori.* – *defectu* addunt P*a*.
ι) *in.* – *quae est in* P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto, in responsione ad primum, occurrit dubium, quoniam videtur contrariari supradictis in primo articulo * huiusmet quaestionis. Dictum namque fuit quod maior est ignorantia peccantis ex passione, quam ex malitia: quia ille ignorat hoc nunc esse malum; iste vero scit hoc nunc esse malum, quamvis ignoret hoc nunc esse peius sibi. Modo autem dicitur quod maior est ignorantia peccantis ex malitia.

* In resp. ad 1.

II. Ad hoc dicitur tripliciter. Quod ignorantia potest referri ad duo: scilicet ad ipsum peccatum, vel ad rationem peccandi. Si referatur ad ipsum peccatum, sic maior est ignorantia peccantis ex passione: quia ignorat hunc actum nunc esse malum, quod non latet peccantem ex malitia. Si vero referatur ad rationem peccandi, sic ignorantia peccantis ex malitia est maior: quia ex affectu nimio ad minus bonum, errat circa finem praeponendum, quod est ratio peccandi. Ex hoc namque quod affectus quis est plus ad lucrum quam ad bonum iustitiae, iudicatur bonum lucri magis sectandum: et inde provenit quod scienter eligit privari iustitia, ut lucretur. Scit ergo iste lucrum esse nunc iniustum, quod ex passione peccans ignorat: sed ex nimio amore lucri, nescit postponendum esse bono iustitiae, quod est magis ignorare quoad rationem peccandi; quia in passione existens non ex ipso amore minus * boni, sed ex impulsu passionis perturbantis iudicium nunc respectu huius, peccat.

* *unius* P et ed. 1514.

Et ex hoc sequitur secunda responsio, scilicet quod ignorantia peccantis ex malitia est maior formaliter: quia formaliter ignoratur tam conclusio quam principium, ut etiam ex VII *Ethic.* * habetur; quod in peccante ex passione non accidit, ut patet. Ignorantia autem peccantis ex passione est maior quasi virtualiter, seu concomitanter, pro quanto est respectu prioris obiecti: prius enim est hoc malum nunc, quam hoc malum nunc esse peius altero; ac per hoc, ignorans formaliter hoc nunc esse malum, ex consequenti nescit hoc nunc esse peius, et non e converso.

* Loc. cit. in arg. 1.

Tertio potest dici quod ignorantia peccantis ex malitia est maior, quia per modum habitus: ignorantia autem peccantis ex passione est per modum interruptionis. Malus enim circa finem malum in affectu et in ratione est male dispositus: passione vero ductus male se habet circa finem, dum passio tantum intercipit, ut in corpore articuli dicitur.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI. ET PRIMO, EX PARTE DEI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXVI, Introd.
* Qu. LXXX.
** Qu. LXXXI.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati *. Et primo, ex parte Dei; secundo, ex parte diaboli *; tertio, ex parte hominis **. Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum Deus sit causa peccati.

Secundo: utrum actus peccati sit a Deo.

Tertio: utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis.

Quarto: utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur vel obdurantur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DEUS SIT CAUSA PECCATI

Part. I, qu. XLVIII, art. 6; qu. XLIX, art. 2; IIa IIae, qu. VI, art. 2, ad 2; II *Sent.*, dist. XXXIV, art. 3; dist. XXXVII, qu. II, art. 1; III *Cont. Gent.*, cap. CLXII; *De Malo*, qu. III, art. 1; *Ad Rom.*, cap. 1, lect. VII.

* Vide Comment. Caiet. post art. 2.
* Vers. 28.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit causa peccati *. Dicit enim Apostolus, *Rom.* I *, de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt.* Et Glossa * ibidem * dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum.* Sed facere quae non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

* Ordin. ex Aug.
* Super vers. 24.
* Vers. 11.

2. Praeterea, *Sap.* XIV * dicitur: *Creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum.* Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturae non sint factae nisi a Deo, ut in Primo * habitum est, videtur quod Deus sit causa peccati provocans homines ad peccandum.

* Qu. XLIV, art. 1; qu. LXV, art. 1.

3. Praeterea, quidquid est causa causae, est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Praeterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinae bonitati quod ipse sit causa mali poenae: de isto enim malo dicitur Isaiae XLV *, quod Deus est *creans malum;* et Amos III *: *Si est malum in civitate quod Deus non fecerit?* Ergo etiam [α] divinae bonitati non repugnat quod Deus sit causa culpae.

* Vers. 7.
* Vers. 6.

Sed contra, *Sap.* XI * dicitur de Deo [β]: *Nihil odisti eorum quae fecisti.* Odit autem Deus peccatum: secundum illud *Sap.* XIV *: *Odio est Deo impius, et impietas eius.* Ergo Deus non est causa peccati.

* Vers. 25.
* Vers. 9.

Respondeo dicendum quod homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius. Uno modo, directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum. Alio modo, indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato: unde Ezech. III * speculatori dicitur: *Si non dixeris impio, Morte morieris, sanguinem eius de manu tua requiram.* Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum [γ] sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, I cap. *de Div. Nom.* * Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati.

* Vers. 18.
* S. Th. lect. III.

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad vitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent *. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae: cum ipse sit sapientia et iustitia. Unde non imputatur ei quod alius peccat, sicut causae peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo est causa peccati.

* D. 503.

Ad primum ergo dicendum quod, quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit [δ] aliquos in reprobum sensum, iam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quae non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, inquantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur: sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. – Quod autem Augustinus dicit, in libro *de Gratia et Libero Arbitrio* *, unde sumpta est Glossa, quod *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum;* sic intelligendum est quod in bonum quidem directe inclinat voluntatem, in malum autem inquantum non prohibet, sicut dictum est *. Et tamen hoc etiam [ε] contingit ex merito praecedentis peccati.

* Cap. XXI.
* In corpore.

α) *etiam.* – *nec etiam,* omisso *non,* codices.
β) *dicitur de Deo.* – *dicitur Deo* BFHI, *de Deo* K, *dicitur* Pa.
γ) *ipsum.* – *Deum* Pa.
δ) *tradit.* – *tradidit* EFK.
ε) *etiam.* – Om. EFK.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum dicitur: *Creaturae Dei factae sunt in odium et in tentationem animae hominum,* haec praepositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive: non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum. Unde subditur: *et in muscipulam pedibus insipientium,* qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factae sunt.

AD TERTIUM DICENDUM quod effectus causae mediae procedens ab ea secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam: sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

AD QUARTUM DICENDUM quod poena opponitur bono eius qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bono ordinis qui est in Deum: unde directe opponitur bonitati divinae *. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et poena. * D. 840.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO

II *Sent.*, dist. XXXVII, qu. II, art. 2; *De Malo*, qu. III, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus, in libro *de Perfectione Iustitiae* *, quod *actus peccati non est res aliqua.* Omne autem quod est a Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est a Deo. (* Cap. II.)

2. PRAETEREA, homo non dicitur esse causa peccati nisi quia homo est causa actus peccati: *nullus* enim *intendens ad malum operatur,* ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est *. Ergo Deus non est causa actus peccati. (* S. Th. lect. XIV, XXII. — * Art. praeced.)

3. PRAETEREA, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supradictis * patet. Sed quidquid est causa alicuius, est causa eius quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est *. Ergo Deus non est causa actus peccati. (* Qu. XVIII, art. 5. — * Art. praeced.)

SED CONTRA, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum,* ut Augustinus dicit, III *de Trin.* * Ergo voluntas Dei est causa actus peccati. (* Cap. IV.)

RESPONDEO DICENDUM quod actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo *. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente; ut patet per Dionysium, V cap. *de Div. Nom.* * Omnis autem [α] actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. (* D. 503. — * S. Th. lect. I, II.)

Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium: sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc, Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati: quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam. Sic enim actus peccati non est res.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus: quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter. Et ideo homo est causa peccati. Sed Deus sic est causa actus, quod nullo modo est causa defectus concomitantis actum. Et ideo non est causa peccati.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dictum est supra *, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, et non quasi differentia specifica. (* Qu. XVIII, art. 5, ad 2; qu. LIV, art. 3, ad 2.)

α) *autem.* – *etiam* AEFHLsBD, *enim* KpB.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis primo et secundo quaestionis septuagesimaenonae, arduum occurrit dubium, in doctrina praecipue Auctoris, quomodo possunt haec duo simul stare, quod actus peccati sit a Deo, et defectus concomitans nullo modo sit a Deo, sed a causa creata sola. Et quamvis multae afferantur in XXXVII distinctione II *Sent.* *, in Capreolo, ex Aureolo et Durando obiectiones; duae tamen solummodo afferendae sunt, quibus discussis, omnia, ut puto, propria clara erunt. Prima est ex parte habitudinis entitatis positivae actus ad deformitatem peccati. Secunda, ex parte habitudinis entitatis positivae actus ad causam effectivam. (* Contra secund. conclus.)

II. Ex prima igitur via est talis difficultas. Deformitas peccati est privatio contrariae rectitudinis positivae speciei moralis vitii inhaerentis actui substrato. Ergo necessario

causatur a causante illam positivam speciem moralis vitii in substrato actu. Ergo causatur a Deo, si ab ipso causatur omnis positiva entitas actus peccati.

Antecedens declaratur resumendo quod in peccato sunt tria, actus, species moralis vitii, et deformitas *; verbi gratia, in intemperantia sunt tria, actus interior vel exterior, entitas positiva reposita in specie intemperantiae, afficiens actum, et deformitas privativa: et cum constet quod entitas intemperantiae est contraria entitati temperantiae, ut frigus calori; et quod ad unum contrarium positum in aliquo, necessario sequitur privatio alterius contrarii in eodem, ut ad positum frigus in manu sequitur privatio caloris in eadem; ac per hoc, ad oppositam entitatem intemperantiae in actu, sequitur privatio temperantiae in eodem; et quod in hac privatione consistit deformitas peccati intemperantiae, quia consistit in privatione rectitudinis debitae inesse substrato actui, constat enim quod rectitudo debita inesse actui substrato intemperantiae, est rectitudo temperantiae.

* Cf. qu. LXXII, art. 1, Comm. n. III.

Consequentia autem probatur inductione et ratione. Inductione quidem, quia discurrendo nullam invenimus instantiam, quin efficiens unum contrariorum in aliquo, privet consequenter reliquo illudmet subiectum: ut patet in calefaciente, dealbante, et aliis. – Ratione autem, quia agens, quantum dat de esse, tantum dat de privatione contrarii illi esse. In cuius signum, agens, quando non potest privare subiectum contrario, non dat illud intentum esse: calefactivum namque non calefacit, si non potest calefactibile privare frigore. Eiusdem enim rationis est ponere unum contrariorum in aliquo, et privare illud altero, quamvis differenti gradu et modo: quia ponere est principaliter et per se, privare vero ex consequenti et per accidens.

III. Ex secunda vero via * difficultas talis est. Actus peccati, quoad suam moralem entitatem, est a Deo mediate. Ergo potest esse ab eodem immediate. Ergo potest Deus immediate causare peccatum, et peccare, inquit Durandus *, quantum videt. – Antecedens est conclusio Auctoris. – Prima vero sequela patet per illam maximam: *Quidquid potest Deus mediante causa secunda effectiva*, etc. – Secunda autem, quoad primam, probatur. Quia ipsa privatio, in qua consistit malum peccati, pertinet ad speciem actus consequenter, ut etiam in littera dicitur, in responsione ad tertium *; et sequitur inseparabiliter ad eam absolute, ut etiam ex supradictis * patet. Sunt namque quidam actus secundum suam speciem absolute mali, qui non possunt bene fieri, ut negare Deum, odio habere Deum, quae omnino sunt indispensabilia: et ipse Deus *seipsum negare nequit*, ut Apostolus dicit, II *ad Tim.* * – Quoad reliquam demum partem, scilicet, Ergo potest peccare, probatur. Quia omnis defectus culpabilis imputatur agenti immediate habenti dominium super actum, et non ignoranti.

* Cf. num. I.
* II *Sent.*, dist. XXXVII, qu. I.
* Art. 2.
* Num. praeced.
* Cap. II, vers. 13.

IV. Ad evidentiam huius difficultatis, sciendum est quod peccatum morale, de quo solo est sermo, claudit tria: scilicet actum, speciem moralem, et deformitatem. Et de duobus extremis, scilicet de actu absolute, et de deformitate, non est dubium. Sed de specie, idest actu specificato malitia morali, quaestio est an sit a Deo. Propter quod tria agenda sunt: primo, quomodo se habet actus malus moraliter ad deformitatem peccati; secundo, quomodo se habet ad agens *; tertio, satisfiet obiectis **.

* Num. V.
** Num. VIII.

Quoad primum, quia peccatum constat ex conversione ad obiectum contrarium obiecto virtutis, et ex aversione a lege, sunt in peccato duae malitiae: primo, malitia ex obiecto; secundo, malitia in ipsa privatione observationis legis. Prima est positiva, et in certo entis genere: quia mala moralia species entium sunt, ut praedictum fuit *. Secunda est privativa: et est ipsa deformitas peccati, in qua consistit ratio mali simpliciter. Ad primam necessario sequitur secunda: ad odium namque et negationem Dei absolute sumpta, secundum has proprie species formaliter sumptas, consequitur necessario privatio observationis legis, ita quod oppositum non est intelligibile. Et hoc est quod communiter dicitur, quod sunt quidam actus specifici in moralibus qui sunt secundum se mali, et non possunt bene ulla ratione fieri. – Haec de primo.

* Qu. LXXI, art. 6, Comment. n. III.

V. Quoad secundum, quia de ratione peccati moralis est voluntarium voluntate mala: – oppositum enim non est intelligibile: nec morale enim absque voluntario intelligi, nec peccatum morale absque moraliter peccante potest, cum peccare nihil aliud sit quam aliquem voluntarie declinare: – quia, inquam, de ratione peccati moralis est voluntarium voluntate mala moraliter, oportet ut de ratione peccati moralis sit esse a voluntate deficiente; ac per hoc, impossibile sit ipsum esse a Deo immediate. Et si huic adiunxeris quod dictum est *, scilicet quod conversio actus mali parit necessario aversionem, videbis quod de ratione talis conversionis est etiam voluntarium voluntate deficiente; ac per hoc, impossibile sit ipsum esse a Deo immediate. Et vere sic est. Nam actus malus, puta odium vel negatio Dei, secundum suam moralem speciem, et includit ly *voluntarium* directe, et ly *voluntate deficiente* ex consequenti: sicut ipse actus est secundum se essentialiter voluntarius, deficiens autem ex consequenti.

* Num. praeced.

VI. Ex hoc autem quod de ratione talis actus est esse ab agente deficiente, sequitur quod, pro quanto est ab agente, sit a Deo, primo agente; pro quanto a deficiente, non sit a Deo. – Sequitur secundo, quod dicere deformitatem peccati comitari actum talem absolute, et dicere ipsam comitari talem actum ut est ab agente deficiente, idem est: quia de ratione talis actus est esse ab agente deficiente. – Sequitur tertio, quod non est idem concurrere ad talem actum secundum id quod habet ab agente ut sic, et secundum id quod habet ab agente ut deficiente: sicut non est idem esse agens et esse deficiens, nec esse ab agente et esse a deficiente. – Ex quo sequitur quartum, quod non valet: A est causa actus moralis mali secundum suam speciem, Ergo est causa peccati seu deformitatis. Sed bene valet: A est causa deficiens actus moralis mali secundum suam speciem, Ergo est causa peccati et deformitatis. Quia deformitas, et completa ratio peccati, sequitur ad speciem mali moralis ut est ab agente deficiente; et non ut est ab agente.

VII. Ex his autem habes quod, cum actus moralis malus secundum suam speciem, possit dupliciter distingui: primo, ut sumptus absolute distinguatur contra seipsum sumptum ut est ab agente deficiente, dicendo quod species moralis mali sumitur dupliciter, absolute, et ut est a libero arbitrio humano: et sic distinguunt quidam, dicentes quod deformitas consequitur actum malum moralem non absolute, sed ut est a libero arbitrio; et propterea deformitas actus non est a Deo, quia non sequitur ipsum absolute: – verius tamen distinguitur secundo modo, scilicet ut absolute sumptus distinguatur contra seipsum ut est ab agente ut sic: quia absolute sumptus vindicat sibi duo, scilicet quod sit ab agente, et sit a deficiente; ac per hoc, cum sumitur ut est ab agente ut sic, sumitur quasi secundum quid. Vel, et in idem redit, distinguatur sic actus moralis malus secundum suam speciem, dupliciter: primo, absolute, seu simpliciter; secundo, secundum id quod habet perfectionis. Et primo modo, sequitur ad eam deformitas: secundo, non. Primo modo, est ab agente deficiente: secundo, ab agente tantum, ac per hoc a Deo. Et sic totum oppositum videtur esse eius quod illi dicunt. Comparavi tamen utramque viam in veritate, dicendo verius secundo modo distingui: quia ad bonum sensum salvari creditur, ut patebit *. Quod autem haec sint de mente Auctoris, ex hoc loco patet, ubi, in responsione ad tertium, articulo secundo, dicitur quod *defectus, qui dicitur non esse a Deo, pertinet ad speciem actus consequenter*. Quid clarius? Si consequitur ad speciem actus tanquam pertinens consequenter ad eam, igitur ad eam simpliciter consequitur. – Haec de secundo.

* Num. IX.

VIII. Quoad tertium *, primae rationis in oppositum negatur antecedens *. Nam unum contrarium directe privat reliquo, ex ea parte qua est illi contrarium. Vitium autem virtuti contrariatur ex parte conversionis: quia ad contraria obiecta convertuntur. Et sic vitii species in actu posita, privat, per se loquendo, conversione ad obiectum virtutis: quod est privare rectitudine conversionis inventa in virtutis actu in ordine ad proprium obiectum. Talem autem privationem sic causari a Deo nullum inconveniens est, sicut nec causari ipsam vitii speciem: dico autem *sic*, quia secus est ut substat aversioni. Deformitas autem peccati in ipsa

* Cf. num. IV.
* Cf. num. II.

aversione consistit. Cuius signum est quod habituatum intemperantiae vitio, statim ut poenitet, non comitatur deformitas, quia sublata est aversio; et perseverat privatio habitus temperantiae acquisitae, perseverante pronitate conversionis ad obiectum intemperantiae; non enim statim desinit.

Ad probationem vero, quia consistit in privatione rectitudinis debitae inesse actui, dicitur quod est sophisma Consequentis. Concesso enim hoc, non sequitur: Ergo in privatione huius rectitudinis, scilicet obiectivae. Dico enim quod consistit in privatione rectitudinis debitae inesse substrato actui in ordine ad legem, quae vocatur conformitas ad legem, cuius privatio vocatur aversio, in qua consistit deformitas peccati.

Et si propter hanc veritatem mutetur argumentum, et arguatur de deformitate seu aversione, ex hoc quod insepa-
* Cf. num. v sqq. rabiliter sequitur ad speciem absolute: iam patet responsio *, quod quando aliqua species vindicat sibi non solum agens, sed agens deficiens, non oportet omne agens causans illam speciem, causare defectum comitantem illam, quia stat quod defectus ille adveniat ex deficiente; sicut, si exigeret duo agentia, non oportet omne agens causare totum quod invenitur in illo. – Et si instetur, quia species moralis mali non est divisibilis in plura, quorum unum fiat ab agente deficiente, et alterum ab altero: facilis est responsio, quod in resolutione effectuum in causas non consideratur distinctio rei, sed rationum rei. Et sic species mali moralis simpliciter resolvitur in agens deficiens: secundum id autem quod perfectionis habet, ut sic, resolvitur solum in agens.

* Cf. num. III. IX. Ad obiectionem ex secunda via *, negatur prima sequela. Et ad probationem, *Quidquid Deus* etc., respondetur: Quando est ibi sola habitudo effectus ad efficiens. Secus autem est ubi alia intervenit habitudo. Comedere namque facit Deus in animalibus comedentibus mediante causa secunda: nec potest tamen fieri comedere sine comedente. Implicat namque contradictionem vitaliter operari, quod importat comedere, et nullum vivens illo vitali opere operantem esse. Unde licet possit fieri comestionis similitudo, ut fit in corporibus assumptis ab Angelis, non tamen vera vitalis comestio, absque vere comedente.

Et si dicatur: Deus potest conservare opus vitale, puta comedere, vel actuale odium Dei, in actu exercito posito, nunc annihilando comedentem vel odientem: ergo potest etiam immediate talia facere, quidquid namque potest immediate conservare, potest immediate facere: – respondetur quod, si Deus conservaret ista sic, non remanerent eiusdem rationis. Non enim remanerent in ratione actuum vitalium in actu exercito, sed per modum formarum: sicut si conservaretur albedo sine omni quantitate, non remaneret eiusdem rationis, quia non remaneret in ratione sensibilis. Et ad hunc sensum accipiendo has species absolute, creditur salvari via supradicta *, scilicet quod ad speciem mo- * Cf. num. VII.
ralem actus mali absolute non sequitur deformitas. Si enim sic conservaretur aut fieret, non comitaretur deformitas: quoniam deformitas sequitur speciem moralis actus mali in actu suo exercito, et non separatam in alia ratione essendi. – Haec de tertio.

In corpore secundi articuli, in calce, nota, novitie, declarationem litterae quod Deus est causa actus qui est peccatum, tam secundum esse naturae quam moris, non tamen est causa peccati, quia non est causa quod actus sit cum defectu: idest, non est causa concomitantiae seu con iunctionis defectus cum actu. Coniunctio namque ista non undecumque provenit, sed ex deficiente libero arbitrio: nec convenit actui quomodolibet sumpto, sed ut a deficiente pendet. Unde et in Qq. *de Malo*, qu. III, art. 2, ad 2, dicit quod *deformitas consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio:* quasi diceret quod deformitas sequitur speciem moralem non quomodolibet sumptam, quia non secundum quod est ab agente perfectio quaedam; sed prout causatur ex libero arbitrio deficiente. Sic enim sequitur ratio mali culpae in privatione virtutis, et aversio.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEUS SIT CAUSA EXCAECATIONIS ET INDURATIONIS

I *Sent.*, dist. XL, qu. IV, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. CLXII; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 10; *In Matth.*, cap. XIII; *In Ioan.*, cap. XII, lect. VII; *Ad Rom.*, cap. IX, lect. III; II *Cor.*, cap. IV, lect. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit causa excaecationis et indurationis. Dicit enim Augustinus, in li-
* Qu. III. bro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *Deus non est causa eius quod homo sit deterior.* Sed per excaecationem et obdurationem fit homo deterior. Ergo Deus non est causa excaecationis et obdurationis.

* De Dupl. Praedest. Dei ad Monimum, lib. I, c. XIX. 2. PRAETEREA, Fulgentius dicit * quod *Deus non est ultor illius rei cuius est auctor.* Sed Deus est
* Vers. 27. ultor cordis obdurati: secundum illud *Eccli.* III *: *Cor durum male habebit in novissimo.* Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. PRAETEREA, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excaecationis dicitur
* Vers. 21. esse malitia hominis, secundum illud *Sap.* II *, *Excaecavit enim eos malitia eorum;* et etiam
* Vers. 4. diabolus, secundum illud II *ad Cor.* IV *, *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium;* quae quidem causae videntur esse contrariae Deo. Deus ergo non est causa excaecationis et obdurationis.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae VI *: *Ex-* * Vers. 10.
caeca cor populi huius, et aures eius aggrava. Et *Rom.* IX * dicitur: *Cuius vult, miseretur; et quem* * Vers. 18.
vult, indurat.

RESPONDEO DICENDUM quod excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine. Et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum. Et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis.

Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. I *, *Erat lux vera quae illuminat omnem* * Vers. 9.
hominem venientem in hunc mundum, sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter: nam sol agit illuminando per[α] α
necessitatem naturae; Deus autem agit voluntarie, per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quan-

α) *nam ... per.* – *nam quod ... est per* EF.

tum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum: sicut patet de domo cuius fenestrae sunt clausae. Sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat: sed causa eius est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis. – Quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus: ideo quantum ad visum, ponitur excaecatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum quod, cum excaecatio et induratio, ex parte subtractionis gratiae, sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior: sed deterior factus per culpam, haec incurrit, sicut et ceteras poenas.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum quod malitia est causa excaecationis meritoria, sicut culpa est causa poenae. Et hoc etiam modo diabolus excaecare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem septuagesimaenonae quaestionis, adverte, novitie, ordinem causalitatis. Primo enim, homo ponit obstaculum divino lumini, et est causa meritoria quod Sol iustitiae subtrahat radios efficaces ad illuminandum, removendo obstaculum. Quod est poena, secundo loco conveniens. Tertio, ex hac poena sequitur excaecatio, aggravatio et obduratio, propter bonum divinae gloriae ad minus, ut in quarto articulo * dicitur (in quo nihil aliud occurrit). [* In resp. ad 1.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM EXCAECATIO ET OBDURATIO SEMPER ORDINENTUR AD SALUTEM EIUS QUI EXCAECATUR ET OBDURATUR

In Matth., cap. xiii; *In Ioan.*, cap. xii, lect. vii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod excaecatio et obduratio semper ordinentur ad salutem eius qui excaecatur et obduratur. Dicit enim Augustinus, in *Enchirid.** [* Cap. xi.], quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum.* Multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cuius ipse est causa. Sed excaecationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est * [* Art. praeced.]. Ergo haec ordinantur ad salutem eius qui excaecatur vel induratur.

2. Praeterea, *Sap.* i * [* Vers. 13.] dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum.* Videretur autem in eorum perditione delectari, si eorum excaecationem in bonum eorum non converteret: sicut medicus videretur delectari in afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad eius sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excaecationem convertit in bonum excaecatorum.

3. Praeterea, *Deus non est personarum acceptor,* ut dicitur *Act.* x * [* Vers. 34.]. Sed quorundam excaecationem ordinat ad eorum salutem: sicut quorundam Iudaeorum, qui excaecati sunt ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur *Act.* ii * [* Vers. 37.]; ut patet per Augustinum, in libro *de Quaest. Evang.* * [* Lib. III, al. *Quaest. Septemdecim in Matth.*, qu. xiv.] Ergo Deus omnium excaecationem convertit in eorum salutem.

Sed contra, non sunt facienda mala ut veniant [α] bona, ut dicitur *Rom.* iii * [* Vers. 8.]. Sed excaecatio est malum. Ergo Deus non excaecat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum quod excaecatio est quoddam praeambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex misericordi Dei providentia [β], scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit, in libro *de Natura et Gratia* * [* Cap. xxvii, xxviii.]. Unde et excaecatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excaecatur, propter quod etiam ponitur reprobationis effectus: sed ex divina misericordia excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur. Sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum,* sicut dicitur *Rom.* viii * [* Vers. 28.]. Unde quantum ad quosdam, excaecatio ordinatur ad sanationem: quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit, in III *de Quaest. Evang.* * [* Loc. cit. in arg. 3.]

Ad primum ergo dicendum quod omnia mala quae Deus facit vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum: non tamen semper in bonum eius in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi. Sicut culpam tyrannorum ordinavit [γ] in bonum martyrum;

α) *veniant.* – *eveniant* EF.
β) *misericordi Dei providentia.* – *misericordis Dei providentia* K, *misericordia Dei* EF, *misericordia Dei* (*et* addit sH) *providentia* GH pD(B?), (spat. vac.) *Dei providentia* I, *divina misericordia vel providentia* Pa. – Pro *sanationem, salutem* EF, *salvationem* K.
γ) *ordinavit.* – *ordinat* Pa.

et poenam damnatorum ordinat in gloriam suae iustitiae.

Ad secundum dicendum quod Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem: sed ratione suae iustitiae, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Deus aliquorum excaecationem ordinat in eorum salutem, misericordiae[δ] est: quod autem excaecatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, iustitiae est[ε]. Quod autem misericordiam quibusdam impendit et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in Primo * dictum est.

* Qu. xxiii, art. 5, ad 3.

Ad quartum * dicendum quod mala culpae non sunt facienda ut veniant bona: sed mala poenae sunt inferenda propter bonum.

* Arg. *Sed contra.*

δ) *misericordiae.* – *misericordia* ABCDEFGHL. – Pro *excaecatio aliorum ordinetur, excaecationem aliorum ordinat* EF.

ε) *est.* – Om. ABCGHILpD. – Pro *impendit, impendat* EF.

QUAESTIO OCTOGESIMA

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de causa peccati ex parte diaboli *.

* Cf. qu. LXXIX, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum diabolus sit directe causa peccati.

Secundo: utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo.

Tertio: utrum possit necessitatem peccandi inducere.

Quarto: utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DIABOLUS SIT HOMINI DIRECTE CAUSA PECCANDI

Supra, qu. LXXV, art. 3; *De Malo*, qu. III, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV *de Trin.* *, quod *diabolus suae societati malignos affectus inspirat.* Et Beda, super *Act.* *, dicit quod *diabolus animam in affectum malitiae trahit.* Et Isidorus dicit, in libro *de Summo Bono* *, quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet.* Ergo diabolus directe est causa peccati.

* Cap. XII. * Cap. v, vers. 3. * Al. *Sentent.*, lib. II, cap. XLI; lib. III, cap. v.

2. PRAETEREA, Hieronymus dicit * quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali.* Sed Deus est directe causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

* *Contra Iovinian.*, lib. II, n. 3.

3. PRAETEREA, Philosophus probat [α], in quodam cap. *Ethicae Eudemicae* *, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

* Lib. VII, cap. XIV, n. 20.

SED CONTRA EST quod Augustinus probat, in I * et III * *de Lib. Arb.*, quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate.* Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

* Cap. XI. * Cap. I.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicuius actus. Quod quidem non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas: quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra * dictum est, a duobus moveri potest: uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus *, ut supra ** ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est *. Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati eius.

* Qu. IX, art. 1, 4, 6; Part. I, qu. CV, art. 4. * D. 503. ** Qu. IX, art. 3 sqq. * Qu. LXXIX, art. 1.

Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum: sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni: quia et hic aliqualiter proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum: secundo autem et tertio modo, vel diabolus, vel etiam homo, potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto nisi ab ultimo fine, ut supra * dictum est; unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et [β] sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile.

* Qu. X, art. 2; Part. I, qu. CV, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnes illae auctoritates, et si quae similes inveniantur, sunt referendae ad hoc quod diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit in affectum peccati.

AD SECUNDUM DICENDUM quod similitudo illa est attendenda quantum ad hoc, quod diabolus quo-

---

α) *probat.* – *dicit* Pa.

β) *et.* – *vel* Pa. – Pro *persuadentis*, *suadentis* EF.

dammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum. Non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

AD TERTIUM DICENDUM quod Deus est universale principium omnis interioris motus humani: sed quod determinetur ad malum consilium voluntas [γ] humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana; et a diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

γ) *voluntas.* – *vel voluntas* ACDEFGHILpB. – *quidem* om. EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis octogesimae, dubium occurrit circa propositionem in littera positam, scilicet: *Esse causam directe alicuius actus non contingit nisi per hoc quod proprium principium illius actus movet ad agendum.* Aut namque haec propositio intelligitur absolute, ut sonat, scilicet, *Nihil est directe causa actus nisi* etc.: aut limitate ad actum alterius, propter materiam subiectam de qua est sermo, causa scilicet extrinseca quod homo peccet. Si primo modo, obstat illi illa maxima, *Deus potest supplere vicem causae secundae.* – Si secundo modo, obstat littera, quae principium actus voluntarii, voluntatem scilicet, ad agendum moveri subiungit non solum a Deo, sed a se: si enim de extrinseco tantum motore esset sermo in illa propositione, ipsummet non connumeraretur subsumendo.

II. Ad hoc dicitur quod neutro modo propositio litterae intelligitur. Quod enim non intelligatur primo modo, patet ex hoc quod nullum principium mere naturale esset causa directe actus proprii: eo quod nullum tale movet seipsum ad agendum. Si enim ad causandum directe actum, exigitur quod moveat ad agendum proprium illius actus principium; absque ulla ambiguitate sequitur quod nec calor sit directe causa calefaciendi, nec frigus frigefaciendi, nec lux illuminandi, etc. – Quod vero nec secundo modo intelligatur, ex ipsa subsumptione patet. Quamvis namque diceret quispiam quod ad bonitatem doctrinae addidit Auctor etiam voluntatem moveri a se; si tamen formaliter contextus litterae conspiciatur, apparebit quod est vera et formalis subsumptio. Ac per hoc, oportet maiorem propositionem communem esse ad causas intus et extra. Et vere sic est.

Intendit igitur Auctor quod ad esse directe causam actus qui est alicuius actus, sive illud aliquid sit idem sive diversum a causa, exigitur quod causa proprium principium illius actus moveat ad agendum. Ita quod in hac propositione duo continentur. Alterum quod supponitur, scilicet actum existere alicuius principii executivi: et per hoc includuntur omnia principia propria actuum tam naturalium quam animalium. Alterum quod docemur, scilicet quid requiratur ad esse causam directe actus existentis ab aliquo principio executivo. Et discimus quod exigitur quod moveat illud proprium principium ad agendum, sive hoc sit idem cum illo principio executivo, sive diversum. Est igitur sensus propositionis quod, praesupposito quod actus sit alicuius principii principiantis ipsum executive, ut calor calefacit, oculus videt, voluntas vult, et huiusmodi; ad hoc quod aliquid, sive idem sive diversum, sit causa directe calefactionis, visionis, volitionis illius, ultra illud principium non absolute, sed inquantum est causa executiva; oportet quod moveat principium illud exequens ad agendum. Et hunc sensum insinuant verba litterae in ly *alicuius:* non enim ly *alicuius* cadit supra ly *actus*, sed cadit supra subintellectum principium; ac si dixisset, *actus qui est alicuius.*

Et per hoc solvuntur obiectiones. Nam neque naturalia principia excluduntur a directa causalitate executiva actuum; nec omnipotentiae divinae aliquid adimitur. Oportet enim, si ipsa causat actum meum, quod me moveat ad agendum: quamvis actus qui esset meus, posset sine me causare.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DIABOLUS POSSIT INDUCERE AD PECCANDUM INTERIUS INSTIGANDO

De Malo, qu. III, art. 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animae sunt quaedam opera vitae. Sed nullum opus vitae potest esse nisi a principio intrinseco; nec etiam opus animae vegetabilis, quod est infimum inter opera vitae. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. PRAETEREA, omnes interiores motus, secundum ordinem naturae, a sensibus exterioribus oriuntur. Sed praeter ordinem naturae aliquid
* Qu. cx, art. 4. operari est solius Dei, ut in Primo * dictum est. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quae exterioribus sensibus [α] apparent.

3. PRAETEREA, interiores actus animae sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari. Quia, ut in Primo * habitum est, diabolus non imprimit in intellectum humanum. In phantasiam etiam * Qu. cxi, art. 2, ad 2. – Cf. ibid. art. 1.
videtur quod imprimere non possit: quia formae imaginatae, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formae quae sunt in materia sensibili; quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quae in Primo * habita sunt. Ergo * Qu. cx, art. 2.
diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

SED CONTRA EST quia secundum hoc nunquam tentaret hominem nisi visibiliter apparendo. Quod patet esse falsum.

RESPONDEO DICENDUM quod interior pars animae est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem iam * dictum est quomodo ad eam dia- * Art. praeced.
bolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis: quod diabolus circa hominem non

α) *exterioribus sensibus.* – *in exterioribus sensibilibus* ed. *a*, *in exterioribus sensibus* P.

intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius [β] ad consentiendum peccato. Quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum: potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem.

Dictum est enim in Primo Libro * quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesententur imaginationi, consequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus, in libro *de Somno et Vigilia* *, quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus*, sive impressiones [γ] relictae ex sensibilium motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, *et movent principium apprehensivum*, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum potest procurari a daemonibus, sive dormiant sive vigilent homines: et sic sequitur [δ] quod homo aliqua imaginetur.

* Qu. cx, art. 3. — * De Insomniis, c. III. - S. Th. lect. IV.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quendam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat: quia, ut Philosophus in eodem libro * dicit, *amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatae moventur.* Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum: quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id [ε] ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum diabolus interius inducit ad peccandum.

* Cap. II. - S. Th. lect. III.

Ad primum ergo dicendum quod opera vitae semper etsi sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens: sicut etiam ad opera animae vegetabilis [ζ] operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino praeter ordinem naturae. Nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est *.

* In corpore.

Unde patet responsio ad tertium: quia formae illae sunt a sensibus acceptae primordialiter.

β) *obtenebrare rationem ipsius.* – *obtenebrat rationem eius* Pa.
γ) *impressiones.* – *passiones* EF.
δ) *sequitur.* – *ex hoc* addunt EF.
ε) *id.* – *aliquid* EF, om. ceteri.
ζ) *vegetabilis.* – *vegetativae* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo, nota quod hinc habes quomodo in mulieribus istis quae dicuntur visiones habere, causari ex daemonum illusione aut humorum et spirituum commutatione potest ut vigilantes imaginentur, et appareat eis sic esse in re, sicut contingit dormientibus quando somniant. Accidit enim quod aliquis patiatur vigilans quod alter patitur dormiens: ut manifeste patet in phreneticis. Notent autem hoc rectores religiosarum personarum, ne divinitati tribuentes quod naturae aut daemonis est, errent, erraréque alios faciant.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DIABOLUS POSSIT NECESSITATEM INFERRE AD PECCANDUM

De Malo, qu. III, art. 3, ad 9.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur *Iob* XLI *: *Non est potestas super terram quae ei valeat comparari.* Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

* Vers. 24.

2. Praeterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quae exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repraesentantur: quia omnis nostra cognitio ortum habet a sensu, et *non est intelligere sine phantasmate,* ut dicitur in libro *de Anima* *. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est *, et etiam exteriores sensus: dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *serpit hoc malum,* scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensuales* [α]*; dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, infundit saporibus.* Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

* Lib. III, cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. XII. — * Art. praeced. — * Qu. XII.

3. Praeterea, secundum Augustinum *, *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum.* Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et ceteras passiones, eo modo quo supra * dictum est. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

* De Civ. Dei, lib. XIX, cap. IV. — * Art. praeced.

Sed contra est quod dicitur I Petr. ult. *: *Ad-*

* Vers. 8, 9.

α) *sensuales.* – *sensibiles* PBCDEFGK*a*. – Post *accommodat* et *infundit* Pa addunt *sc.*

versarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei [β] ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

RESPONDEO DICENDUM quod diabolus propria virtute, nisi refraenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est [γ]: non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem: cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato *, sicut supra ** dictum est. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

* D. 981. ** Qu. LXXVII, art. 7.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non quaelibet potestas maior homine, potest movere voluntatem hominis: sed solus Deus *, ut supra ** habitum est.

* D. 123. ** Qu. IX, art. 6.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis. Nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

AD TERTIUM DICENDUM quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum *, sed materia exercendae virtutis. Quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli. Et ideo non potest inducere necessitatem peccati [δ].

* D. 445.

β) *ei.* – Om. EFK.
γ) *est.* – *in* (*vel in* sB) *aliquem actum peccati* addunt ABCGLpH.
δ) *necessitatem peccati.* – *in homine necessitatem peccandi* K, *in* (*homine* addit sB) *necessitatem peccati* ABCDGHIL.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio, in responsione ad tertium, dubium occurrit: nam haec doctrina retractatur inferius in Tertia Parte, in quaestione de Tentatione Christi *, ubi ex istamet auctoritate Augustini Auctor dicit quod *non potest esse absque peccato tentatio a carne:* non enim compatiuntur se dicta hic et ibi. Nam ibi dicitur quod concupiscentia carnis adversus spiritum non potest esse absque peccato: hic dicitur quod *non est peccatum, quando ei ratio actualiter resistit;* non semper ergo est peccatum.

* Qu. XLI, art. 1, ad 3.

II. Ad hoc dicitur quod ista non contrariantur ad invicem. Ibi namque dicitur quod semper est peccatum, cum caro concupiscit adversus spiritum: quod ibi discutiendum est, Domino concedente. Hic autem nihil contra dictam universalem dicitur. Non enim dicitur quod aliquando non est peccatum: sed dicitur quod quando ei ratio actualiter resistit, non est peccatum. Quod nihil repugnat illi: quoniam utrum tale quandoque inveniatur, non affirmatur. Nam non asseritur quod concupiscenti carni adversus spiritum *, aliquando ratio totaliter resistit, hoc enim illi universali contradiceret: sed asseritur quod quando ratio resistit, non est peccatum; quod aequivalet conditionali, Si ratio resistit, non est peccatum. Et intendit Auctor hic solum satisfacere argumento pro praesenti materia, qua tractatur de potestate diaboli; et dicere quod, concupiscente carne adversus spiritum, non consurgit peccatum ex concupiscentia, quam potest facere diabolus, sed ex non resistentia rationis, quae non subiacet potestati daemonis; quia concupiscentia ista, si ratio ei resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis. Et hoc sat est argumento: quia, dato quod semper sit peccatum, ut Augustinus dicit, non tamen ad illud necessitat daemon, qui ad non resistentiam rationis necessitare nequit. Utrum autem possibile sit rationem concupiscenti actualiter carni totaliter resistere, indiscussum dimittitur ut impertinens.

* *ipsum* P et ed. 1514.

De quarto articulo eiusdem octogesimae quaestionis, nihil occurrit scribendum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM OMNIA PECCATA HOMINUM SINT EX SUGGESTIONE DIABOLI

Part. I, qu. CXIV, art. 3; *De Malo,* qu. III, art. 5.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *multitudo daemonum causa est omnium malorum et sibi et aliis.*

* S. Th. lect. XIII.

2\. PRAETEREA, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli; secundum illud Ioan. VIII *: *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed *ei aliquis in servitutem addicitur, a quo superatus est,* ut dicitur II Petr. II *. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

* Vers. 34. * Vers. 19.

3\. PRAETEREA, Gregorius dicit * quod peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium, nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile: quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

* Moral. lib. IV, cap. III, al. X, in vet. IX.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* *: *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

* Cap. XLIX, al. LXXXII.

RESPONDEO DICENDUM quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes simus ad peccandum proclives: sicut diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origines probat * ex hoc, quia etiam si

* Peri Archon, lib. III, cap. II.

[α] diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi [α] et venereorum et similium, qui posset esse inordinatus nisi ratione ordinaretur, quod subiacet libero arbitrio.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod multitudo daemonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit. Et hoc modo fit servus diaboli qui motu proprio peccat.

AD TERTIUM DICENDUM quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex praecedenti suggestione causatam [β] *. Quod de nullo hominis peccato dici potest. [β]

* D. 151.

α) *cibi.* – *ciborum* Pa.

β) *causatam.* – *causata* ABCDEGHIL.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXIX, Introd. DEINDE considerandum est de causa peccati ex parte hominis *. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quendam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est. Circa quod [α] tria consideranda occurrunt: primo, de eius traductione; secundo, de eius essentia *; tertio, de eius subiecto *. (* Qu. LXXXII. * Qu. LXXXIII.)

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo: utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.

Secundo: utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur.

Tertio: utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur.

Quarto: utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.

Quinto: utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PRIMUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRADUCATUR PER ORIGINEM IN POSTEROS

II *Sent.*, dist. XXX, qu. I, art. 2; dist. XXXI, qu. I, art. I; IV *Cont. Gent.*, cap. L, LI, LII; *De Malo*, qu. IV, art. I; *Compend. Theol.*, cap. CXCVI; *Ad Rom.*, cap. V, lect. III.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. XVIII *: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum. (* Vers. 20.)

2. PRAETEREA, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subiecto: eo quod accidens non transit de subiecto in subiectum. Sed anima rationalis, quae est subiectum culpae, non traducitur per originem, ut in Primo * ostensum est. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest. (* Qu. CXVIII, art. 2.)

3. PRAETEREA, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum: eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. PRAETEREA, quod est perfectius [β] in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam: alioquin anima non posset emundari a culpa originali [γ] dum est carni unita. Ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. PRAETEREA, Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam.* Dicuntur autem natura turpes qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem, est increpabile, neque peccatum. (* Cap. V, n. 15. - S. Th. lect. XII.)

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* V *: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Quod non potest intelligi per modum imitationis [δ], propter hoc quod dicitur *Sap.* II *: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundo intravit. (* Vers. 12. * Vers. 24.)

RESPONDEO DICENDUM quod secundum fidem catholicam * est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagianae, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris *. (* Cf. Concil. Milevit., can. 2; II Arausic., can. 2. * Cf. *Retract.*, lib. I, cap. IX; *De Peccat. Merit. et Remiss.*, cap. IX; *Contra Iulian.*, lib. III, cap. I; *De Dono. Persev.*, cap. II, XI.)

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim, considerantes quod peccati subiectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima animae infectae derivari videantur. - Alii vero, hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animae parentis traducitur in prolem, etiam si anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem: sicut si [ε] leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam

α) *Circa quod.* - *Circa primum* G, *Et circa hoc* P. - Pro *occurrunt*, *sunt vel occurrunt* EF.
β) *perfectius.* - *perfectum* EF.
γ) *emundari a culpa originali.* - *mundari a culpa corporali* EF.
δ) *imitationis.* - *vel incitationis* addit P.
ε) *si.* - Om. Pa.

corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animae, et defectus animae redundent in corpus, et e converso; simili modo dicunt ζ quod culpabilis defectus animae per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpae subiectum.

Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt. Quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem; et etiam aliqui defectus animae ex consequenti, propter corporis indispositionem, sicut interdum ex fatuis fatui generantur: tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animae prolis non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpae obligantis ad poenam: quia, ut Philosophus dicit in III *Ethic.* *, *nullus improperabit caeco nato, sed magis miserebitur.*

* Loc. cit. in arg. 5.

Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes η qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam θ dicit * quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo.* Sic igitur multi homines ex Adam derivati ι, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed κ voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore: sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis *, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale:* sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum;* ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur *peccatum naturae* *; secundum illud *Ephes.* II **: *Eramus natura filii irae.*

* Praedicab., c. de Specie.
* D. 1006b.
* D. 1006a. ** Vers. 3.

Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpae. Et sic est in proposito: derivatur enim per originem culpa a patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum quod, etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem; movet tamen ad ipsam dispositive. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.

Ad tertium dicendum quod, etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura λ, quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum quod semen est principium generationis, quae est proprius actus naturae, eius propagationi deserviens. Et ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quae iam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum quod illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se. Sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile: sicut aliquis qui nascitur patitur ignominiam generis ex culpa alicuius progenitorum causatam.

ζ) *dicunt.* – *dicitur* P.
η) *civilibus omnes.* – *civibus (civilibus* ed. *a) omnes homines* Pa.
θ) *Porphyrius etiam.* – *sicut etiam Porphyrius* P.
ι) *derivati.* – *generati vel derivati* EF.
κ) *voluntarius ... sed.* – *mota a ... sed a* EFpB. – Pro *membra, membrum* Pa.
λ) *virtute humana natura.* – *virtute humanae naturae* Pa, *in virtute humana* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis octogesimaeprimae, dubium primo novitiorum occurrit, quo pacto stat declaratio Auctoris de modo quo originale peccatum traducitur. Proportionalis namque similitudo de peccato membri ac voluntatis moventis illud, et huius hominis ad primum parentem generantem ipsum, inconsona est. Nam quia voluntas membrum quod est, movet ad executionem culpae, ideo membrum culpae particeps fit. Generans autem non movet generationis motione hunc hominem existentem, ad culpam: sed facit hunc hominem esse cum tali defectu, quo non fit participatio culpae, sed poenae vel defectus potius.

II. Ad hoc dicitur quod similitudo consonat, et optime declarat intentum, si attendimus ad illud quod est per se. In motione enim membri a voluntate, per se fit quod membrum constituitur in hoc quod est esse instrumentum voluntatis ad tale opus: et ex hoc ipso, supposito quod sit capax culpae, instrumentum illud culpae fit particeps. Et similiter in generatione huius hominis ab Adam, per se fit quod hic homo constituitur in hoc quod est esse membrum Adae ut capitis: ex hoc namque quod per semen ab ipso generatur, eius membrum fit; adeo quod, si aliter generaretur aut fieret, non esset eius membrum. Ex hoc autem quod eius membrum est, supposito quod susceptivum culpae, particeps fit culpae, et non solum poenae. Generativa ergo motio respondet motioni imperativae in hoc quod est utramque constituere motum in hoc quod est esse aliquid moventis, ut sic possit ei imputari ad culpam, praesupposita eius capacitate.

Quod autem ibi membrum praesit, et hic non, nihil efficit: immo proportionalitatem adiuvat. Quia sicut ad cul-

pam actualem movet praeexistens; ita movens ad culpam originalem, movet, idest ducit de potentia ad actum, non praeexistens. Contra rationem namque eius quod oritur, est praeexistere.

III. In eodem articulo, adverte quod Auctor positionem quam in II *Sent.*, dist. XXX *, secutus est, licet non totaliter, arguere videatur; si tamen diligentius consideretur littera, dum arguitur insufficientiae secunda via, positio illa olim sua reprehenditur. Nam ibi tenuit peccatum originale contrahi per originem sicut podagram vel stoliditatem, redundante in formam conditione materiae; et habere rationem culpae propter voluntatem parentis. Hic autem licet de isto voluntario non fiat mentio referendo illam opinionem, subintelligitur tamen, ut puto, tanquam commune confessum ab omnibus, quod hoc est voluntarium aliena voluntate. Reprehenditur autem haec positio tanquam insufficiens, quia non salvat rationem voluntarii etiam aliena voluntate, sic quod sufficiat ad rationem culpae in hoc genito. Quoniam totum hoc quod illa positio dicit acceptatum, verificatur de Socrate secundum se: est namque secundum se habens conditiones formae coaptatas materiae conditionibus, voluntarie Adae voluntate contractas ab eo. Et tamen defectus iste non est culpa Socratis secundum se. Quia ergo oportet ad salvandum voluntarium requisitum ad culpam huius absque propria voluntate, ponere hunc hominem esse aliquid alienae voluntatis, ut sic sit voluntarius defectus voluntate propria non secundum se, sed secundum quod membrum alterius, a quo inchoat haec culpa; et hoc non positum est a praedictis positionibus: ideo arguuntur. Et ponitur alia via, qua salvatur sufficienter ratio voluntarii per hoc quod ponitur in Socrate hoc peccatum ut est membrum Adae, et ex consequenti in ipso secundum se.

* Qu. I, art. 2, ad 3, 4, 5.

IV. In responsione ad tertium in eodem articulo, nota quod culpam esse virtualiter in semine, accipiendum est concomitanter, et non principaliter: in semine namque est virtualiter natura humana, quam concomitatur culpa originalis. Ita quod non oportet aliquam intentionalem qualitatem in semine fingere, qua productivum sit culpae. Hoc enim nec somniavit Auctor: cum culpa nihil entitatis sit, et concomitanter fiat, et sufficiens sit semen decisum a natura destituta iustitia originali. – Verba autem Auctoris in Qu. *de Malo*, qu. IV, art. 1, ad 9, non significant oppositum: sed quod privatio iustitiae originalis in semine, illo modo quo in semine salvatur ex defectu, spectat ad genus moris virtualiter, non quia est actu moralis, sed quia tendit ad morale peccatum, et sic ista privatio est quaedam intentio mali moralis, et malum morale est in ea intentionaliter, sicut color in aere et anima in semine. Et tenet similitudo quoad hoc, quia intentio ordinatur ad illud cuius dicitur intentio: non quoad esse entia positiva, cum hoc de privatione dici non possit, etiam si fingendi detur licentia.

Et haec de ista materia dicta sufficiant: quoniam evacuant omnes difficultates necessarias.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ETIAM ALIA PECCATA PRIMI PARENTIS, VEL PROXIMORUM PARENTUM, TRADUCANTUR IN POSTEROS

II *Sent.*, dist. XXXIII, qu. 1, art. 1; IV *Cont. Gent.*, cap. LII; *De Malo*, qu. IV, art. 8; *Compend. Theol.*, cap. CXCVII; *Ad Rom.*, cap. V, lect. III.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros. Poena enim nunquam debetur nisi culpae. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum; secundum illud *Exod.* XX *: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem.* Iudicio etiam humano, in crimine laesae maiestatis, filii exheredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

* Vers. 5.

2. PRAETEREA, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis [α] a seipso, quam id quod habet ex alio: sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multo magis peccatum quod ipse [β] commisit.

3. PRAETEREA, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturae, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam principiis naturae, quae etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud *Apoc.* ult. *: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.* Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

* Vers. 11.

SED CONTRA, bonum est magis diffusivum sui quam malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multo minus peccata.

RESPONDEO DICENDUM quod Augustinus hanc quaestionem movet in *Enchiridio* *, et insolutam relinquit. Sed si quis diligenter attendit, impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis praeter primum, per originem [γ] traducantur. Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae: sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi: nullo autem modo ea quae sunt pure personalia, ut dictum est.

* Cap. XLVI, XLVII.

Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis

α) *aliquis.* – *aliquid* ACDGHILpB, om. EF.
β) *peccatum quod ipse.* – *quod* EF.
γ) *primum, per originem.* – *originale peccatum* K, *primum originale peccatum* EF.

eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in Primo * dictum est, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. – Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est; sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

* Qu. c, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod poena spirituali, sicut Augustinus dicit in Epistola *ad Avitum* *, nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa, vel per originem vel per imitationem: quia omnes animae immediate sunt Dei, ut dicitur *Ezech.* xviii *. Sed poena corporali interdum, iudicio divino vel humano, puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

* *Ad Auxilium*, Epist. CCL, al. LXXV.
* Vers. 4.

Ad secundum dicendum quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile. Sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia: quia sunt pure personalia, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente: alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRANSEAT PER ORIGINEM IN OMNES HOMINES

Part. III, qu. xxvii, art. 2; qu. xxxi, art. 8; II *Sent.*, dist. xxx, qu. i, art. 2; dist. xxxi, qu. i, art. 2; III, dist. iii, qu. iv, art. 3, qu^a^ i; IV, dist. xliii, art. 4, qu^a^ i, ad 3; IV *Cont. Gent.*, cap. l sqq., lxxxiii; *De Malo*, qu. iv, art. 6; *Quodl.* VI, qu. v, art. i; *In Psalm.* l; *Ad Rom.*, cap. v, lect. iii.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, morientur: illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur I *Thessal.* iv *: *Nos qui vivimus, non praeveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

* Vers. 14.

2. Praeterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducit ipsum in prolem.

3. Praeterea, donum Christi est maius quam peccatum Adae, ut Apostolus dicit, *Rom.* v *. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adae.

* Vers. 15 sqq.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *Rom.* v *: *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

* Vers. 12.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, praeter solum Christum, ex Adam derivati, peccatum originale ex eo [α] contrahunt *: alioquin non omnes indigerent redemptione quae est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra * dictum est, quod [β] sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut a voluntate animae per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quae nata sunt moveri a voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

* D. 370.
* Art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod probabilius et communius [γ] tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur [δ], morientur, et post modicum resurgent, ut in Tertio plenius dicetur *. – Si tamen hoc verum sit quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola *ad Minerium, de Resurrectione Carnis* *; dicendum est ad [ε] argumentum, quod illi etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

* Vide Supplem., qu. lxxviii, art. 1, arg. 3.
* Epist. CXIX, al. CLII.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem. Remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio inferiorum partium animae et [ζ] ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem. Et ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim generant [η] inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum: et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

α) *eo.* – *Adam* Pa.
β) *quod.* – *scilicet quod* PsH et *a.*
γ) *communius.* – *convenientius* Pa.
δ) *reperientur.* – *vivi reperientur* EF. – Pro *post modicum*, *postmodum* EFK.
ε) *ad.* – *tamen ad* EF.
ζ) *et.* – Om. ABCEFGHILpD et *a.* – Pro *quod*, *quae* ACDEFGIL, *quam* K.
η) *generant.* – *parentes generant* PHa. – Pro *renovati*, *renati* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem octogesimaeprimae quaestionis, omisso secundo, adverte duo circa universalitatem peccati originalis. Primum est, quod ad fidem catholicam spectat quod omnes praeter solum Christum, contrahant peccatum originale. Quod dictum non intelligendum est aliter quam de morte, quae est poena peccati originalis: ita quod sicut omnes incurrunt mortem, idest necessitatem moriendi, ita omnes incurrunt peccatum originale, idest necessitatem habendi peccatum originale. Et sicut non spectat ad fidem an singuli moriantur actualiter, an divina dispositione aliquis non moriatur; ita non spectat ad fidem an aliquis, ex speciali praerogativa gratiae, non incurrat actualiter originale peccatum. De utroque enim simul inquit Apostolus, *ad Rom.* v *: *Per unum hominem peccatum introivit in mundum, et per peccatum mors.* Est igitur necessarium secundum catholicam fidem, credere quod omnis utriusque sexus ab Adam secundum rationem seminalem proveniens, ex ipsa sua generatione sit obnoxius peccato originali. Et contra Pelagianos dicentes oppositum, Augustinus disserit et definit *. De solo autem Iesu Christo verum est quod ex ipsa generatione nulli obnoxius est peccato: iuxta verbum Angeli ad beatam Virginem ante Filii conceptionem, quae vocatur nativitas in utero, dicentis: *Quod ex te nascetur sanctum* *. Et iuxta hunc sensum militat ratio Auctoris, scilicet quia aliter non indigerent redemptione quae per Iesum Christum facta est. Si enim peccatum originale, vel in actu vel in necessitate habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione: quod haereticum esset dicere. Sed si omnes obnoxii sunt peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis: neque enim solum redemptione eget actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati. Et haec bene notabis tu, Thomista, ne nimio zelo, non secundum scientiam, accensus, erronea dicas quae erronea non sunt, cum de beatissimae Virginis Conceptione disputas aut praedicas.

* Vers. 12.
* Cf. art. 1.
* Luc. cap. 1, vers. 35.

II. Secundum notandum est quod licet, ut dictum est, ad fidem non spectet tanquam necessario credendum, utrum aliquis actualiter non habuerit, ex speciali gratia, originale peccatum; per hoc non excluditur quin spectare possit tanquam probabile, propter auctoritates Sanctorum. In principio namque Primae Partis * distinxit Auctor quomodo multipliciter aliqua spectent ad sacram Theologiam. Propter quod oportet sobrie se habere hominem in re hac, sicut et de actuali morte eorum de quibus loquitur Apostolus I *ad Thess.* iv *; et diabolicas aemulationes, detractiones rixasque, tam sub zeli quam sub pietatis umbra, evitare; ac Spiritui Sancto obicem non ponere, iureiurando firmando hoc vel illud.

* Qu. i, art. 8, ad 2.
* Cf. resp. ad 1.

III. In responsione ad secundum in eodem articulo, scito quod peccatum originale in baptizato dicitur *remanere actu, et transire reatu* *. Quia et vere actu remanet privatio iustitiae originalis: sumus enim adhuc illa privati. Quoniam quamvis habeamus gratiam gratum facientem coniungentem supremum hominis Deo, non tamen habemus eam secundum hunc effectum qui est iustitia originalis, in statu isto. Gratia enim, ut in Prima Parte * dictum fuit, est radix originalis iustitiae; quae, olim cum suo fructu perdita, per baptismum reparatur secundum se, tantum fructum factura iustitiae originalis post resurrectionem. Et vere transit reatu. Quia non remanet in baptizatis privatio originalis iustitiae sub ratione culpae: non enim amplius eis imputatur ad culpam, nec reservatur punienda. Et sic brevibus hic colligere poteris quomodo originale peccatum in baptizato actu remaneat, reatu vero transeat; et alia multa necessaria pro declaratione eorum quae sanctus Doctor dicit in littera.

* Cf. Magistr., II *Sent.*, dist. xxxii.
* Qu. xcv, art. 1.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM, SI ALIQUIS EX HUMANA CARNE FORMARETUR MIRACULOSE, CONTRAHERET ORIGINALE PECCATUM

II *Sent.*, dist. xxxi, qu. i, art. 2, ad 3; dist. xxxiii, qu. i, art. 1, ad 5; III, dist. ii, qu. i, art. 2, qu^a 2, ad 2; *De Malo*, qu. iv, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod, si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quaedam Glossa *Gen.* iv *, quod *in lumbis Adae fuit tota posteritas corrupta, quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii.* Sed si aliquis homo sic formaretur sicut dictum est, caro eius separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

* Vers. 1.

2. Praeterea, peccatum originale causatur in nobis inquantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima eius inficeretur infectione originalis peccati.

3. Praeterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est quia non fuissent in Adam *secundum seminalem rationem;* quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X *super Gen. ad litt.* *

* Cap. xviii, xx.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione. Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam *, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere: nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale: sicut nec actus manus pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur a voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

* Art. 1, 3.
* D. 370.

Ad primum ergo dicendum quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum, traducitur originalis culpa ad eos [a] ad quos activa eius generatio pervenit.

a) eos. – omnes Pa.

AD SECUNDUM DICENDUM quod caro non inficit animam nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est *. (* In corpore.)

AD TERTIUM DICENDUM quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam *secundum corpulentam substantiam;* sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est *. Et ideo non contraheret originale peccatum. (* Ibid.)

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem octogesimaeprimae quaestionis, in responsione ad secundum, dubium occurrit, quia Auctor in II *Sent.* *, et hic in art. 1, ad 4, tenet animam infici ex carne quae est pars geniti, quam constat non esse principium activum in generatione: nunc vero dicit quod caro non inficit nisi inquantum est principium activum in generatione. Non enim stant haec duo simul. (* Dist. XXX, qu. I, art. 2, ad 3, 5.)

II. Ad hoc dicitur quod *carnis* nomine quatuor accipere possumus: corpus paternum, ex quo deciditur semen ipsum; semen, secundum virtutem activam in spiritu spumoso; carnem quae fit pars prolis in ipsa unione ad animam; et carnem ut perseverantem in prole. Et retrogrado ordine procedendo, caro perseverans inficit animam mediante proprio consensu, dum *concupiscit adversus spiritum.* Caro vero in unione, ut stat sub actione seminis generando, viventis, inficere dici potest ut materia, cui coaptatur forma in principio in constitutione naturae. Magis tamen, et verius, dicitur quod semen inficit, cui proprie convenit actio naturae: et eadem ratione, licet remote, paternum corpus, inquantum mediante semine active generat. Ex quibus patet quod verissimum est quod caro non inficit sola (quod dico propter carnem ut perseverantem), nisi pro quanto est principium activum: quia si caro in unione inficit, hoc habet ut stat sub principio activo. Et sic verificatur etiam illud comparativum *magis,* in primo articulo positum, ad quartum: magis namque inficit semen quam caro in unione, quia propter illud; et quam caro perseverans, quia non nisi diminute inficit, ut dictum est, concupiscendo.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM, SI ADAM NON PECCASSET, EVA PECCANTE, FILII ORIGINALE PECCATUM CONTRAHERENT

II *Sent.*, dist. XXXI, qu. I, art. 2, ad 4; IV, dist. I, qu. II, art. 2, qu^a 2, ad 1; *De Malo,* qu. IV, art. 7, ad 4, 5; *Ad Rom.*, cap. V, lect. III; I *Cor.*, cap. XV, lect. III.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod, si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus [α], inquantum in eis fuimus: secundum illud Apostoli, *Rom.* V *: *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo praeexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris. (* Vers. 12.)

2. PRAETEREA, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur: *mater* enim *dat materiam in generatione,* ut dicit Philosophus, in II *de Generat. Animal.* *; mors autem, et omnis passibilitas, provenit ex necessitate materiae. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt poena peccati originalis. Ergo, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum. (* Cap. IV. - Cf. lib. I, cap. XX, XXI.)

3. PRAETEREA, Damascenus dicit, in libro III *, quod *Spiritus Sanctus praevenit in virginem,* de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, *purgans eam.* Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non traheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur. Et sic, Eva peccante, eius filii peccatum originale contraherent, etiam si Adam non peccasset. (* *De Fide Orth.*, lib. III, cap. II.)

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* V *: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint; vel potius per mulierem, quae primo peccavit; si femina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre. (* Vers. 12.)

RESPONDEO DICENDUM quod huius dubitationis solutio ex praemissis apparet. Dictum est enim supra * quod peccatum originale a primo parente traducitur inquantum ipse movet ad generationem natorum: unde dictum est * quod, si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam philosophorum *, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si, Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent. E converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non peccasset [β]. (* Art. 1. * Art. praeced. * Cf. arg. 2.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in patre praeexistit filius sicut in principio activo: sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quibusdam videtur quod, Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa, paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates [γ] provenientes ex necessitate materiae, quam mater ministrat, non sub ratione poenae, sed sicut quosdam naturales defectus. – Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in Primo * dictum est; sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animae, quandiu anima (* Qu. XCVII, art. 1; art. 2, ad 4.)

α) *contrahimus.* – *contraximus* EF.
β) *peccasset.* – Om. P.
γ) *passibilitates.* – *passiones* EF.

esset subiecta Deo. Defectus autem originalis iustitiae est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evae; manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis iustitiae. Unde non esset in eis passibilitas vel ne-
* D. 78. cessitas moriendi *.

Ad tertium dicendum quod illa purgatio praeveniens in beata Virgine, non requirebatur ad auferendum transfusionem originalis peccati: sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret. Non enim est aliquid digne receptaculum Dei,
nisi sit mundum; secundum illud Psalmi xcii *: * Vers. 5.
Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Ad 2. In articulo quinto eiusdem quaestionis octogesimaeprimae, in responsione *, adverte Auctorem reprehendere opinionem
* Qu. 1, art. 2, ad 4. quam secutus fuerat in II *Sent.*, dist. xxxi *.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXXI, Introd.

DEINDE considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum originale peccatum sit habitus.

Secundo: utrum sit unum tantum in uno homine.

Tertio: utrum sit concupiscentia.

Quarto: utrum sit aequaliter in omnibus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT HABITUS

II *Sent.*, dist. XXX, qu. I, art. 3, ad 2; *De Malo*, qu. IV, art. 2, ad 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis iustitiae, ut Anselmus dicit, in libro *de Concepto Virginali* *: et sic originale peccatum est quaedam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

* Cap. II, III, XVII, al. XXVI.

2. PRAETEREA, actuale peccatum habet plus de ratione culpae quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae: alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter, peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpae.

3. PRAETEREA, in malis actus semper praecedit habitum: nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non praecedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Baptismo Puerorum* *, quod secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. Sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

* Al. *De Peccat. Merit. et Remis.*, lib. I, c. XXXIX. - Cf. Magistr., II *Sent.*, dist. XXX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum: sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. – Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in naturam: ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae: sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale *languor naturae* dicitur *.

* Qu. XLIX, art. 4; qu. L, art. I.

* Cf. Aug. in Psal. CXVIII, serm. III.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis; et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos: ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod actuale peccatum est inordinatio quaedam actus: originale vero, cum sit peccatum naturae *, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae inquantum derivatur ex primo parente *, ut dictum est *. Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus: sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus. Et propter hoc, peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

* D. 1006a.

* D. 1006b.

* Qu. LXXXI, art. I.

AD TERTIUM DICENDUM quod obiectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum: talis autem habitus non est peccatum originale. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, idest originalis iustitiae, quae prohibebat inordinatos motus: sicut etiam ex aegritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus; aut acquisitus per actum nisi primi parentis, non autem huius personae; sed per vitiatam originem innatus.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo primi articuli quaestionis octogesimaesecundae, sumitur habitus proprie, et non solum ut distinguitur contra actum: ut patet ex corpore, ubi distinguit de habitu proprie sumpto, de quo superius * dictum fuit. Et est quaestio singularis *.

* Qu. XLIX sqq.

* Cf. num. VI, init.

In corpore articuli dubium primo est, an inordinatio dispositionis quae in littera dicitur, sit inordinatio privative, an contrarie. Si enim privative sumitur inordinata dispositio, idest dispositio privata tali ordine; sequitur quod non sit habitus, sed privatio peccatum originale, in tali inordinatione consistens. Si vero sumitur contrarie, oportet assignare quid sit illud positivum fundans hanc contrarietatem.

II. Dubium secundo est, quomodo peccatum originale sit vere habitus, loquendo de habitu in ordine ad naturam: quia nulla est in nobis ex peccato originali qualitas superaddita sive in essentia sive in potentiis animae, ubi ponitur originale peccatum. Constat enim habitum esse speciem qualitatis.

III. Dubium tertio est, quomodo peccatum originale est *languor naturae*. Aut enim hoc dicitur de natura nostra absolute: aut donata iustitia originali. Non absolute: quia natura privata originali iustitia, nullam habet imbecilitatem, sed est sibi ipsi relicta quoad animam et quoad corpus; et sicut tendentia elementorum in propria non est languor naturae absolute, ita nec tendentia partium animae in propria. Nec de donata iustitia originali: quia cum natura nostra non differat a seipsa donata iustitia originali, nisi privatione illius voluntate Adae, non apparet in quo consistat iste languor.

IV. Dubium quarto est in responsione ad primum, quomodo peccatum originale est *habitus corruptus*. Nam habitus corruptus non est habitus: sicut nec albedo corrupta est albedo. Si igitur peccatum originale est habitus corruptus, falso dictum est in corpore quod est habitus: ly enim *corruptus* est conditio diminuens.

V. Ad primum horum * dicitur quod inordinatio sumitur contrarie. Est enim in nobis considerare partes animae dispositas dupliciter: scilicet cum harmonia conformi naturae nostrae rationali, et sine illa. Et cum sunt sine tali harmonia, pronae sunt ut ferantur secundum proprios impetus, praeter consonantiam ad harmoniam illam. Hoc autem est partes animae esse inordinatas contrarie: sicut humores corporis, cum sunt sine regimine virtutis animae, moventur secundum proprias inclinationes non solum extra harmoniam sanitatis, sed contra illam. Fundatur igitur inordinatio contrarie super pronitate ad ea quae sunt contra harmoniam: concupiscibilis enim ex hoc ipso quod prona est ad delectabile secundum sensum plus quam oportet secundum rationem rectam, est contrarie disposita.

* Cf. num. I.

VI. Ad secundum dubium * dicitur quod Auctor non putavit peccatum originale esse habitum: sed quandam habitualem pronitatem non positive, sed per subtractionem retinentis, ut in II *Sent.*, et in Qq. *de Malo* *, patet. – Sed haec responsio non notavit in Auctore hunc singularem articulum, cum responsione ad tertium. Ex hoc namque apparet quod Auctor, altius contemplans naturam peccati originalis, novam tradidit doctrinam, alterius non oblitus. Distinxit siquidem habitum vel ad opus, vel ad naturam. Et dixit duo. Primum est, quod peccatum originale non est habitus in ordine ad opus, nisi indirecte per remotionem prohibentis: et sic glossavit seipsum alibi. Alterum est, quod peccatum originale est habitus in ordine ad naturam, sicut aegritudo. Et ad motam difficultatem, quia habitus significat quid positivum distinctum contra privationem, dixit in responsione ad primum, quod pro positivo hic sunt partes animae inordinatae contrarie.

* Cf. num. II.
* Locis cit. in capite art.

Quod dictum, secundum triplicem de habitu ad naturam opinionem, tripliciter salvat habitum. Nam secundum tenentes habitum huiusmodi, puta sanitatem vel pulchritudinem, formaliter consistere in relatione, et materialiter in qualitatibus consonantibus; facile patet quomodo peccatum originale est qualitas. – Sed haec via non est secundum viam Auctoris, expresse superius, in qu. XLIX *, ponentis sanitatem esse essentialiter et formaliter qualitatem, non relationem.

* Art. I.

Secundum dicentes vero habitum esse collectionem ordinatam partialium dispositionum, facile quoque patet peccatum originale esse qualitatem, idest collectionem qualitatum inordinatarum. – Sed haec quoque via superius * confutata est. Quia habitus non esset qualitatis species: collectio namque qualitatum non est qualitas.

* Cf. ibid.

Secundum autem tenentes habitum esse qualitatem existentem subiective in uno principali, non absolute, sed ut consonanti vel dissonanti aliis; subtilius salvatur de peccato originali quod est qualitas, sicut et de sanitate et aegritudine. Ita quod sicut aegritudo est qualitas non composita aut collecta ex pluribus qualitatibus dissonis in ordine ad naturam, sed consurgens tali dissonantia in principali parte; sic originale peccatum non est collectio aut ordo inordinatarum pronitatum in partibus animae; sed inordinata pronitas primae partis animae, non absolute, sed ut illa prima pars aliis inordinatis cohaeret, qualitatis quae est habitus rationem habet. Et hoc est idem dicere quod ut est in toto primo: aequivalet enim esse in parte ut cohaeret aliis, et esse in toto; cohaeret namque propter totum. Unde et in V *Metaphys.* * habitus ponitur dispositio non partium, sed *habentis partes*. Non, ut aliqui interpretantur, quia ex dispositionibus partium resultat in toto qualitas quae est habitus, puta sanitas vel pulchritudo: sed quia qualitas primae partis in ordine ad alias, seu ut est habentis illas sic disposita, est habitus. In cuius signum, Aristoteles in prima specie qualitatis posuit calorem ut commensuratum naturae, in *Praedicamentis* *. Et inferius in hac eadem quaestione * dicitur quod peccatum originale est in pluribus partibus animae, ut sunt partes unius totius: et quod est formaliter in prima parte animae, in sequenti quaestione * dicetur, in ceteris autem materialiter. Putandum est igitur quod, sicut humoribus inordinate dispositis est infirmitas, sic quod in uno est formaliter et in reliquis materialiter; ita et de peccato originali. Et sic qualitas quae nata est determinare et modificare potentiam subiecti habentis partes, ut sic, in ordine ad naturam, etc., est habitus. Et sic peccatum originale est habitus et qualitas.

* S. Th. lect. XX. – Did. lib. IV, c. XIX.
* Cap. VI, n. 4.
* Art. seq., ad 3.
* Cf. art. 2, Comment.

VII. Ad tertium dubium * dicitur quod peccatum originale est languor naturae etiam absolute: quoniam consistit in contraria dispositione non solum iustitiae originali, sed sanitati naturali ipsius hominis inquantum rationalis. In statu namque harmoniae illius quae erat sub iustitia originali, duo erant: scilicet ipsa consonantia virium animae; et supernaturale donum conservans illam harmoniam. Modo non solum sumus privati illo supernaturali dono, sed etiam illa harmonia, dum, nobis relictis, in propria singulis partibus tendentibus, ad contrariam dissonantiam totus homo pronus invenitur. Quod autem harmonia illa naturalis sit, patet ex hoc, quia est secundum naturam: naturale namque, ut in II *Physic.* * habetur, dicitur de eo quod est secundum naturam. Constat enim secundum naturam nostram, qua rationales sumus, esse *bonum secundum rationem* in omnibus partibus animae rationis participibus; ut Dionysius, in IV cap. *de Div. Nom.* *, dicit. Naturalia autem, etsi non sint ablata a nobis, sunt tamen infirmata. Sed de hoc inferius * latior erit sermo.

* Cf. num. III.
* Cap. I, n. 5. – S. Th. lect. I.
* S. Th. lect. XXII.
* Qu. LXXXV.

VIII. Ad quartum dubium * prima fronte videtur dicendum quod littera est corrupta, et quod debet legi: *sed est habitus contrarius*. Iuxta hunc namque sensum directe satisfacit argumento, et consonat toti illi responsioni, qua vult quod sicut aegritudo non est pura privatio sanitatis, ita peccatum originale non est pura privatio originalis iustitiae, sed est habitus contrarius illi. Sed quia in sequentis articuli corpore expresse dicitur quod peccatum originale est *dispositio corrupta;* et par est quaestio de habitu corrupto et dispositione corrupta, quoniam *corrupta* est conditio diminuens utrobique: ideo aliter dicendum est, quidquid sit de correctione huius litterae.

* Cf. num. IV.

Non intendit igitur Auctor per habitum corruptum habitum qui desiit, sicut per hominem mortuum intelligitur homo qui desiit: sic enim *corruptum* est conditio diminuens. Sed intendit peccatum originale esse tam habitum quam dispositionem in corruptione consistentem: sicut enim aegritudo est habitus consistens in corruptione humorum, ita peccatum originale est habitus consistens in corruptione partium animae. Corruptionis enim nomen, ut patet in VIII *Physic.* *, ad omnem alicuius desitionem extenditur. Et sic corruptio contra puram privationem distinguitur in littera: privatio enim dicit negationem in subiecto apto nato; corruptio vero addit positivum contrarium, fundans illam negationem. *Non-sanum* enim privative dicit sanitatis negationem in corpore capaci sanitatis: *aegrum* vero dicit humores corruptos per contrarias dispositiones ad sanitatem; ac per hoc et dicit aliquid positivum, et est habitus corruptus, idest in corruptione consistens; cum quo stat quod est habitus. Et simile est de peccato originali, qui *languor* est naturae.

* Cap. III, n. 4; s. Th. lect. VI. – Cf. lib. V. cap. I, n. 7; s. Th. lect. II.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN UNO HOMINE SINT MULTA ORIGINALIA PECCATA

II *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 3; Expos. Litt.; *De Malo*, qu. IV, art. 8, ad 1; *In Psalm.* XXXI, L; *Ad Rom.*, cap. IV, lect. I; cap. V, lect. III.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata *. Dicitur enim in Psalmo L **: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Sed peccatum in quo homo concipitur, est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

* Vide Comment. Caiet. post art. 3. ** Vers. 7.

2. PRAETEREA, unus et idem habitus non inclinat ad contraria: habitus enim inclinat per modum naturae, quae tendit in unum. Sed peccatum originale, etiam in uno homine, inclinat ad diversa peccata et contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. PRAETEREA, peccatum originale inficit omnes animae partes. Sed diversae partes animae sunt diversa subiecta peccati, ut ex praemissis * patet. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subiectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

* Qu. LXXIV.

SED CONTRA EST quod dicitur Ioan. I *: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi.* Quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum [α] originale, est unum; ut Glossa * ibidem exponit.

* Vers. 29. * Ordin.

RESPONDEO DICENDUM quod in uno homine est unum peccatum originale. Cuius ratio dupliciter accipi potest. Uno modo, ex parte causae peccati originalis. Dictum est enim supra * quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero; et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium.

* Qu. LXXXI, art. 2.

Alio modo potest accipi ratio eius ex ipsa essentia originalis peccati. In omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causae; unitas autem secundum numerum, ex parte subiecti. Sicut patet in aegritudine corporali: sunt enim diversae aegritudines specie quae ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex laesione pulmonis vel hepatis; una autem aegritudo secundum speciem, in uno homine non est nisi una numero. Causa autem huius corruptae dispositionis quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie. Et in uno homine non potest esse nisi unum numero: in diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod pluraliter dicitur *in peccatis* [β], secundum illum morem divinae Scripturae quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari: sicut Matth. II *: *Defuncti sunt qui quaerebant animam pueri.* Vel quia in peccato originali virtualiter praeexistunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio: unde est multiplex virtute *. Vel quia in peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates: scilicet superbiae, inobedientiae, gulae, et alia huiusmodi. Vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

* Vers. 20. * D. 1007.

AD SECUNDUM DICENDUM quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest per propriam formam, ad contraria. Sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet [γ]: sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria [δ]. Et similiter, soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

AD TERTIUM DICENDUM quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius: sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale. Sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

α) *est peccatum.* – *dicitur peccatum* ABCFGIKLpD, *dicitur* E.
β) *in peccatis.* – *quod in peccatis* ACDEFGIKLpB, *quod in peccatis conceptus sum* KsB. – *divinae* om. codices.
γ) *nihil prohibet.* – Om. PHIKa.
δ) *loca contraria.* – *sua loca* E, *sua loca contraria* F.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT CONCUPISCENTIA

II *Sent.*, dist. XXX, qu. I, art. 3; Expos. Litt.; dist. XXXI, qu. II, art. 1, ad 3; dist. XXXII, qu. I, art. 1, ad 1, 3, 4; *De Malo*, qu. III, art. 7; qu. IV, art. 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus, in II libro *. Sed concupiscentia est secundum naturam: est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quae est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. IV, XXX; lib. IV, cap. XX.

2. PRAETEREA, per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum;* ut patet per Apostо-

lum, *Rom.* VII * [* Vers. 5.]. Sed multae aliae sunt passiones praeter concupiscentiam, ut supra * [* Qu. XXIII, art. 4.] habitum est. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. PRAETEREA, per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est * [* Art. praeced., arg. 3.]. Sed intellectus est suprema [α] inter animae partes; ut patet per Philosophum, in X *Ethic.* * [* Cap. VII, n. 1, 2. - S. Th. lect. X.] Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Retract.* * [* Lib. I, cap. XV. - Cf. *de Peccat. Merit. et Remis.*, lib. I, cap. XXIX; *de Nupt. et Concupisc.*, lib. I, c. XXV.]: *Concupiscentia est reatus originalis peccati.*

RESPONDEO DICENDUM quod unumquodque [β] habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra * [* Art. praeced.] quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causae peccati originalis. Oppositorum autem oppositae sunt causae. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiae, quae ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiae ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra * [* Qu. IX, art. 1.] dictum est. Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus.

Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile: quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem: concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est [γ] homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut supra * [* Qu. XXV, art. 1.] dictum est, omnes [δ] passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur, sicut ad principaliores. Inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra * [* Ibid. art. 2, ad 1.] habitum est. Et ideo concupiscentiae attribuitur, tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliae passiones includuntur.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animae principalior invenitur, quae obnubilat et trahit rationem, ut supra * [* Qu. LXXVII, art. 1, 2; qu. LXXX, art. 2.] dictum est. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur [ε] esse concupiscentia * [* D. 374.] quam ignorantia: licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

α) *suprema.* – *supremus* PIIa, *suprema pars* K.
β) *unumquodque.* – *quod est* addunt EF.
γ) *est.* – *inest* Pa.
δ) *omnes.* – Om. Pa.
ε) *dicitur.* – *debet* EF. – Iidem om. *etiam.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis secundo et tertio eiusdem quaestionis, dubia duo occurrunt. Primum est, de qua causa est sermo in illa propositione secundi articuli, *In omni inordinata dispositione unitas specifica sumitur ex parte causae:* extrinsecae vel intrinsecae, effectivae vel formalis? Non enim liquet: quin potius littera affert causam materialem, puta calorem excedentem respectu febris, et similia. – Secundum est, quo pacto privatio originalis iustitiae ponitur causa originalis peccati in secundo articulo; et in tertio ponitur quod est formale in ipso peccato originali.

Ad evidentiam horum, scito quod, cum dispositio sit ordo habentis partes, in omni inordinata dispositione plura concurrere oportet spectantia ad illam quasi partes integrales, et aliquid tanquam radicem vel totius dispositionis vel reliquarum partium: verbi gratia, in febre cholerica excessivus calor est et quasi pars febris, et radix febris in reliquis partibus corporis. Inter has autem quasi partes illa vim causae obtinet, unde talis dispositio simpliciter ponitur in esse. Et de tali causa verificatur littera, quamvis indistincte loquatur. Est namque huiusmodi quasi pars causa et active et formaliter, ut patet in exemplis litterae: excessivus namque calor et facit febrem, et formalis in febre est. Unde littera de intrinseca, vel quasi intrinseca causa propria verificatur: non materiali ut sic, quoniam nulla res ponitur in esse per materiam; sed ex qua ponitur in esse, quae est ut formalis et activa (et non solum materiae rationem habens) diversimode.

Et sic patet solutio primi dubii simul et secundi. Nam ex hoc patet quod privatio originalis iustitiae, quia est prima intrinseca radix originalis peccati, causa eius ponitur non qualitercumque, sed formalis, ut ex discursu litterae patet.

In articulo tertio duo occurrunt dubia. Primo, quomodo se habeat inordinatio voluntatis ad peccatum originale materialiter, et ad privationem originalis iustitiae. In littera namque nihil videtur de hac exprimi. Materiale enim in peccato originali ponitur concupiscentia, quam in aliis viribus consistere ex eo patet quod littera, reddens rationem quare dicatur concupiscentia, inquit: *Inordinatio aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod ad bonum commutabile convertuntur.* Et in Qq. *de Malo*, qu. IV, art. 2* [* Ad 7.], aperte ponitur malitia ex parte formalis in peccato originali, defectus autem aliarum virium materialiter. Sed per formale in littera hac non concluditur inordinatio voluntatis, sed privatio iustitiae originalis, quam constat aliud esse ab inordinatione voluntatis.

II. Secundum dubium est, an formale in peccato originali sit privatio iustitiae originalis totius: an in hoc, puta in voluntate. Littera enim, in calce corporis articuli, infert simpliciter quod privatio iustitiae originalis: in corpore illatum erat de privatione iustitiae originalis *per quam voluntas subdita erat Deo.* – Et confirmatur hoc. Quia aliter vanus fuisset tantus labor de voluntate, quod est causa. Et si sic est, quare intulit in fine absolute quod est privatio originalis iustitiae?

III. Ad evidentiam horum, sciendum est quod originalis iustitia dicit tria: scilicet donum supernaturale; subiectionem mentis ad Deum; rectum ordinem voluntatis et omnium potentiarum animae ad bonum. Et per oppositum privatio iustitiae originalis multipliciter potest sumi, ut privat hoc vel illo. Et licet Auctor alibi * [* Cf. *De Malo*, loc. cit.] dixerit quod uterque defectus voluntatis, scilicet subiectionis ad Deum et dispositionis ad bonum obiectum, spectat ad formale originalis

peccati; in hoc tamen loco aut defectum nullum voluntatis, aut solius subiectionis ad Deum, posuit claudi sub formali originalis peccati. Si enim discursus litterae formaliter inspiciatur, apparebit quod, cum Auctor debuisset inferre sic, *Ergo aversio voluntatis a Deo est formale in originali peccato*, quia talis aversio est directe contraria subiectioni voluntatis ad Deum, quae erat causa originalis iustitiae; non intulit hoc, sed intulit sic, *Ergo privatio iustitiae originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in originali peccato;* insinuans per hoc quod non ipsius subiectionis privatio, quam significat aversio, sed sola doni facientis illam subiectionem privatio, formale in peccato originali est. Et secundum hoc, nullum voluntatis defectum in formali originalis pèccati clausit. Si tamen subiuncta verba quis consideraverit, scilicet, *Omnis autem alia inordinatio virium animae ad materiale spectat;* coniectura fiet quod intenderit quod quaedam inordinatio virium animae spectat ad formale, et omnis alia spectat ad materiale. Nisi enim hoc intenderit, non dixisset, *omnis alia*, sed dixisset, *omnis inordinatio virium*, etc. Et secundum hoc, defectus subiectionis humanae mentis, praecipue secundum voluntatem, ad formale originalis peccati spectat.

Videtur mihi quod, sicut cum loquimur de iustitia originali, non de illo tantum dono loquimur, sed de ipsa subiectione mentis ad Deum quae per illam fit, dum dicitur quod iustitia originalis consistit in subiectione mentis ad Deum, ab effectu donum illud declarantes; ita cum dicitur privatio originalis iustitiae, potest intelligi cum privatione primi effectus. Et potest littera concordari distinguendo quod ad formale peccati originalis aliquid spectat primo, et aliquid secundario. Et quod formale primo est sola privatio doni illius quod subdebat mentem, et praecipue voluntatem, Deo; secundario autem est etiam ipsa privatio ipsius subiectionis. Et quod propter primum Auctor in littera, concludendo, divertit ab aversione voluntatis ad privationem iustitiae; et propter secundum subiunxit, *Omnis autem alia inordinatio*, etc.

IV. Ex his autem facile solvuntur mota dubia. Et ad primum * dicitur quod inordinatio voluntatis est duplex: quaedam opposita subiectioni ad Deum; quaedam rectae conversioni ad obiectum. Prima significatur per aversionem: secunda, per conversionem. Prima spectat secundario ad formale peccati originalis absolute: secunda autem spectat ad materiale, secundum hanc litteram dicentem, *omnis alia inordinatio virium animae;* et non dixit, *omnis aliarum virium inordinatio.* Constat namque quod pronitas voluntatis est alia inordinatio ab inordinatione aversionis, et est alicuius potentiae animae, ipsius scilicet voluntatis. Cum hoc tamen stat quod pronitas haec voluntatis ad malum, inter materialia peccati originalis se habeat ut formale: quia id quod se tenet ex parte activi, se habet ut formale. Ut dicamus quod de formali et materiali peccati originalis dupliciter loqui possumus. Primo, absolute: et sic dicitur quod formale est privatio originalis iustitiae, materiale est habitus concupiscentiae, constans, ut dictum est *, ex inordinata dispositione virium animae. Secundo, ut est habitus: et sic formale in eo est inordinatio voluntatis privans originali iustitia. Et sic potest verificari quod alibi * dicitur ab Auctore.

* Cf. num. I.

* In corp. artic.

* Loc. cit. in n. III.

V. Ad secundum dubium * dicitur quod, cum totus processus litterae ad hoc tendat ut formale in peccato originali sumatur ex parte causae; et causa ad mentem et voluntatem spectare praecipue dicatur; et ipsa mentis et voluntatis aversio non sit primo ipsum formale in peccato originali, sed privatio doni facientis subiectionem: consequens est ut sola privatio iustitiae originalis non in quacumque parte animae, sed in suprema, quae exprimitur per primum effectum, scilicet privationem subiectionis voluntatis ad Deum, sit formale in originali peccato. Privatio autem eiusdem iustitiae in reliquis subsecuta, ad materiale spectat, cum ipsis inordinationibus privantibus ea. Si enim privatio totius, ut sic, ad formale spectaret, frustra ad privationem causae investigandam oportere recurri dictum fuisset, et recursum esset in littera. Unde in littera expresse concluditur ex causa originalis iustitiae, quod privatio iustitiae originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale: ly enim *per quam voluntas* restringitur, applicando ad supremum animae. Et quoniam privatio iustitiae originalis in supremo animae, non est eius privatio secundum quid, immo est privatio principalis, et totius virtualiter, quoniam ex illa sequitur totius privatio; ideo absolute verum est quod privatio originalis iustitiae est formale in peccato originali, ut in calce corporis articuli concluditur.

* Cf. num. II.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT AEQUALITER IN OMNIBUS

II *Sent.*, dist. XXXII, qu. I, art. 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum originale non sit aequaliter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est*. Sed non omnes aequaliter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est aequaliter in omnibus.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, peccatum originale est quaedam inordinata dispositio animae, sicut aegritudo est quaedam inordinata dispositio corporis. Sed aegritudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Nupt. et Concupisc.* *, quod *libido transmittit originale peccatum in prolem.* Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius. Ergo peccatum originale potest esse maius in uno quam in alio.

* Lib. I, c. XXIII, XXIV. - Cf. Fulgent., *de Fide ad Petr.*, cap. II.

SED CONTRA EST quia peccatum originale est peccatum naturae, ut dictum est *. Sed natura aequaliter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

* Qu. LXXXI, art. I.

RESPONDEO DICENDUM quod in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus: quia totum donum originalis iustitiae est sublatum; privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebrae [α], non recipiunt magis et minus, sicut supra * dictum est. Similiter etiam nec quantum ad secundum: aequaliter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatae originis, ex quo peccatum originale recipit [β] rationem culpae; relationes enim non recipiunt ma-

* Qu. LXXIII, art. 2.

α) *tenebrae*. - *tenebra* codices.

β) *recipit*. - *tenet* EF.

gis et minus. Unde manifestum est quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

Ad primum ergo dicendum quod, soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo [γ] quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum; et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animae esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione [δ] peccati originalis, cum in omnibus aequaliter solvatur vinculum originalis iustitiae, et aequaliter in omnibus partes inferiores animae sibi relinquantur: sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum quod aegritudo corporalis non habet in omnibus aequalem causam, etiam si sit eiusdem speciei: puta, si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse maior vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitae. Sed causa originalis peccati in omnibus est aequalis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quod libido quae transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis: quia dato quod virtute divina concederetur alicui [ε] quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione vinculo [ζ] originalis iustitiae. Et talis libido in omnibus est aequalis.

γ) *sub quo.* – *quò sub* ABCDEFGIKL.
δ) *ratione.* – *ex ratione* codices et *a.*
ε) *alicui.* – Om. PABCDGHIKL*a.*
ζ) *vinculo.* – *soluto vinculo* PsB et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem octogesimaesecundae quaestionis, dubium est cur Auctor, qui posuit * peccatum originale esse habitum et concupiscentiam, et componi ex materiali et formali; in corpore huius articuli sola duo distinguit in peccato originali, quorum utrumque spectat ad formale, nullam de aliis faciens memoriam. [* Art. 1, 3.]

Ad hoc breviter dicitur quod in peccato originali sunt quaedam communia peccato et naturae; et quaedam propria ipsi peccato. Communia sunt inordinationes virium animae: quoniam haec, ut infra * patebit, ex natura aliquo modo sunt, sicut mors et infirmitas corporalis. Propria vero sunt privatio doni iustitiae originalis, et ratio culpae. Propter quod, ut ex propriis peccati originalis ostenderetur ipsum non inesse inaequaliter, propria tantum distinxit Auctor in littera, in qua ostenditur intentum; et communia reservata sunt responsionibus argumentorum, in quibus obiectiones solvuntur. [* Qu. LXXXV, art. 3, Comment.]

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

DE SUBIECTO ORIGINALIS PECCATI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de subiecto originalis peccati *. (* Cf. qu. LXXXI, Introd.)
Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima.

Secundo: si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas.

Tertio: utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis quam aliae potentiae.

Quarto: utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT MAGIS IN CARNE QUAM IN ANIMA

II *Sent.*, dist. XVIII, qu. II, art. 1, ad 3; dist. XXX, qu. 1, art. 2, ad 4; dist. XXXI, qu. 1, art. 1, ad 2, 4; dist. XXXIII, qu. 1, art. 3, ad 4; *De Malo*, qu. IV, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix huius repugnantiae in carne consistit: dicit enim Apostolus, *ad Rom.* VII: * *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* (* Vers. 23.) Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. PRAETEREA, unumquodque potius est in causa quam in effectu: sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. PRAETEREA, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. PRAETEREA, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur. Et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. PRAETEREA, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi [α] infunderet ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpae, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

SED CONTRA EST quod idem est subiectum virtutis et vitii sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subiectum virtutis: dicit enim Apostolus, *ad Rom.* VII *: *Scio quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum.* (* Vers. 18.) Ergo caro non potest esse subiectum originalis peccati, sed solum anima.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo, sicut in causa, vel principali vel instrumentali; alio modo, sicut in subiecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali; secundum illud Apostoli, *Rom.* V: * *In quo omnes peccaverunt.* (* Vers. 12.) In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali: eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem, simul cum natura humana. Sed sicut in subiecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima.

Cuius ratio est quia, sicut supra * dictum est, (* Qu. LXXXI, art. 1.) hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quandam generativam motionem, sicut a voluntate alicuius hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes eius. In qua quidem derivatione hoc [β] potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quae quocumque modo potest esse particeps peccati, vel per modum subiecti vel per modum instrumenti, habet rationem culpae: sicut ex voluntate gulae provenit [γ] concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quae inquantum moventur a voluntate ad peccatum [δ], sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam et ad interiora membra, quae non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpae.

Sic igitur, cum anima possit esse subiectum

α) *vasi.* – *infecto* addunt PHa.
β) *hoc.* – *homo* G, *vel hoc homo* ACDL, *vel homo* pB, om. Pa.
γ) *provenit.* – *pervenit* Pa hic et infra utroque loco.
δ) *peccatum.* – *peccandum* Pa.

culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae; quidquid provenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae; quod autem provenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in libro *Retract.* *, Apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiacet poenae, ratione cuius peccatum dicitur *habitare in carne* *. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae.

* Lib. I, c. xxvi.
* Cf. arg. Sed contra.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali. Non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

AD TERTIUM DICENDUM quod anima huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo: eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

AD QUARTUM DICENDUM quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem ε generationem. Et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. – Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur; sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur.

AD QUINTUM DICENDUM quod bonum commune praefertur bono singulari. Unde Deus, secundum suam sapientiam, non praetermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio huius animae: praesertim cum natura animae hoc habeat, ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in Primo * habitum est. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quam nullo modo esse: praesertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

* Qu. xc, art. 4; qu. cxviii, art. 3.

ε) *carnalem.* – *corporalem* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo primo quaestionis octogesimaetertiae, ad secundum, adverte quod peccatum originale in Adam fuit et actuale, et originale formaliter: nam Adam peccavit actuali aversione voluntatis a Deo; et privata est natura sua in ipso dono iustitiae originalis debitae sibi, cum inordinatione virium, etc. Unde minus correcte loqui videtur qui peccatum originale ab Adam negat, eo quod in eo non fuerit per originem: modus enim quo fit peccatum originale, non est de essentia, sicut nec ipsum fieri; quia non consistit in fieri, sicut peccatum actuale, sed in esse, sicut habitus. Dicendum ergo est quod in Adam fuit peiori modo inductum, et peius *: quia per actum proprium, et in actu proprio.

* *prius* P, *p'us* ed. 1514.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT PER PRIUS IN ESSENTIA ANIMAE QUAM IN POTENTIIS

II *Sent.*, dist. xxxi, qu. ii, art. 1; *De Verit.*, qu. xxv, art. 6; qu. xxvii, art. 6, ad 2; *De Malo*, qu. iv, art. 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animae quam in potentiis. Anima enim nata est esse subiectum peccati, quantum ad id quod potest a voluntate moveri. Sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. PRAETEREA, peccatum originale opponitur originali iustitiae. Sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est subiectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animae quam in eius essentia.

3. PRAETEREA, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animae derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quam in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animae quam in essentia.

4. PRAETEREA, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est *. Sed concupiscentia est in potentiis animae. Ergo et peccatum originale.

* Qu. lxxxii, art. 3.

SED CONTRA EST quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra * dictum est. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in Primo * habitum est. Ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

* Qu. lxxxi, art. 1.
* Qu. lxxvi, art. 6.

RESPONDEO DICENDUM quod illud animae est principaliter subiectum alicuius peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati: sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quae pertinet ad vim concupiscibilem sicut obiectum proprium eius, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subiectum illius peccati. Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei

* Qu. LXXVI, art. 6. secundum essentiam propriam, ut in Primo * habitum est. Unde anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut motio voluntatis alicuius propriae pervenit ad potentias animae, non autem ad animae essentiam; ita motio voluntatis primi generantis, per viam generationis, pervenit primo ad animae essentiam, ut dictum est *. (* In corpore.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam originalis iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae: erat enim donum divinitus datum humanae naturae, quam per prius respicit essentia animae quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subiecta [α] peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia.

AD TERTIUM DICENDUM quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, quae etsi sit posterior ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut subiecta ad accidentia propria *, quae sunt posteriora subiecto et ordine generationis et etiam perfectionis *. Unde non est similis ratio. (* D. 201. * D. 1073.)

AD QUARTUM DICENDUM quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra * dictum est. (* Qu. LXXXII, art. 3.)

α) *propria subiecta.* – *proprius subiecta* ADEFpB, *proprius subiecto* C, *proprie actus subiecto* G, *vel propria subiecta* H, *per primus subiecta* K, *vel proprie prius subiecta* L, *proprie vel prius subiecta* sB; *vel proprie* margo C.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo octogesimaetertiae quaestionis, dubium occurrit circa principalem conclusionem, ex duplici capite. Primo, ex Scoto, in XXXII distinctione Secundi *, ex eo quod essentia animae, ut essentia, non est susceptiva culpae. Non igitur in ea est primo peccatum originale. (* Art. 3, dub. contra prim. viam.)

II. Secundo, ex Auctore, quia conclusum est in articulo tertio quaestionis praecedentis, quod sola privatio originalis iustitiae per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. Ex hoc namque sequitur quod peccatum originale formale aut est in sola voluntate, aut est in ea principaliter. Probatur sequela: quia iustitia originalis, qua voluntas subdebatur Deo, erat aut in sola voluntate, aut in ea principaliter. – Et confirmatur. Quia voluntas est praecipuum in mente subiecta Deo, et praecipuum in mente non subiecta Deo: propter quod ex parte eius sumpta est causa et formalitas peccati originalis in quaestione praecedente. Ergo in voluntate est principaliter, et non in essentia animae. – Et haec confirmatio est etiam directe obiectio contra responsionem ad secundum et tertium huius articuli, et ad secundum sequentis articuli. Si namque ex parte voluntatis est causa originalis iustitiae et peccati, non ergo primordialiter et principaliter est in essentia; nec ab essentia, generationis et perfectionis ordine, ad voluntatem derivatur.

III. Ad primum horum *, negatur quod essentia animae, ut essentia, idest ut distincta contra potentias, non sit capax culpae. Et declaratur hoc. Quia anima secundum essentiam, cum sit rationalis, et primum principium ac subiectum actuum moralium malorum, oportet esse subiectum culpae mediatum, mediante scilicet potentia: ita quod potentia est subiectum quo, et anima subiectum quod; iuxta illud III *de Anima* *, *De parte autem animae qua intelligit et sapit anima.* Et si anima esset absque media potentia principium culpae actualis, immediate esset capax culpae actualis. Tota ergo ratio quare essentia animae non est subiectum actualis culpae, est quia mediante potentia illam habet: et non incapacitas eius respectu culpae. Si igitur est aliqua culpa ad quam non requiritur mediatio potentiae, per seipsam subiectum illius esse potest. Et quia culpa originalis est huiusmodi, quoniam per originem et non per actum proprium habetur, relinquitur quod culpae originalis anima secundum essentiam capax sit, ut in littera monstratur. (* Cf. num. I. * Cap. IV, n. 1. – S. Th. lect. VII.)

IV. Ad secundum * dicitur quod voluntas non est causa principalis originalis iustitiae aut peccati simpliciter, sed inter partes animae: ut patet ex ratione in littera reddita in allegato articulo, quia scilicet ipsa voluntas est motiva omnium animae partium in finem. Obiectiones autem procedunt ac si voluntas esset prima causa simpliciter in anima. (* Cf. num. II.)

Privatio quoque originalis iustitiae per quam voluntas subdebatur Deo, quae est formale in peccato originali, non sumitur pro privatione iustitiae originalis in voluntate praecise: sed pro privatione iustitiae originalis in ipsa voluntate, et praecedentibus naturaliter eam. Dictio namque exclusiva non excludit a concomitantibus et praesuppositis, ut patet. Unde et Auctor non dixit quod privatio iustitiae originalis *in voluntate*, sed *per quam voluntas subdebatur Deo:* haec enim claudit in se primordialem privationem in essentia usque ad voluntatem; et haec est formale in peccato originali. Putandum est enim quod, sicut gratia et caritas in anima, in ordine ad meritum vel demeritum, pro eodem computantur; et cum hoc quod gratia est causa caritatis secundum se, stat quod voluntas, in qua est caritas, est conservativa et destructiva gratiae ex parte nostri, quia ipsa est prima pars animae: ita in proposito iustitia originalis in anima, pro quanto ex ea manat voluntatis subiectio, non ponit in numerum cum eius in voluntate effectu; et cum hoc quod illa est huius causa secundum se, voluntas dicitur causa, quia ab ipsa ex parte nostri dependet conservari et desinere iustitiae totius. Et simile est de privatione opposita.

Et per haec patet solutio obiectorum. Voluntas enim non est simpliciter, sed ex parte nostri, seu inter partes animae, posita est causa iustitiae et peccati originalis. Essentia autem ponitur causa simpliciter ex parte rei secundum se. – Et licet voluntas sit in supremo animae praecipuum inter partes animae in movendo ad actum, si tamen in ipso supremo voluntas ad essentiam comparetur, inferior invenitur.

De tertio et quarto articulis eiusdem quaestionis, nihil nunc necessario scribendum occurrit.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS INFICIAT VOLUNTATEM QUAM ALIAS POTENTIAS

II *Sent.*, dist. xxx, qu. i, art. 3; *De Verit.*, qu. xxv, art. 6; *De Malo*, qu. iv, art. 5.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cuius actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativae potentiae. Ergo inter ceteras potentias animae, videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. PRAETEREA, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliae vires animae propinquiores sunt carni quam voluntas: sicut patet de omnibus sensitivis, quae utuntur organo corporali. Ergo in eis magis est peccatum originale quam in voluntate.

3. PRAETEREA, intellectus est prior voluntate: non enim est voluntas nisi de bono intellecto. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animae, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

SED CONTRA EST quod iustitia originalis per prius respicit voluntatem: est enim *rectitudo voluntatis*, ut Anselmus dicit, in libro *de Conceptu Virginali** [* Cap. III.]. Ergo et peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

RESPONDEO DICENDUM quod in infectione peccati originalis duo est considerare. Primo quidem, inhaerentiam eius ad subiectum: et secundum hoc primo respicit essentiam animae, ut dictum est *. [* Art. praeced.] Deinde oportet considerare inclinationem eius ad actum: et hoc modo respicit potentias animae. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quae primam inclinationem habet ad peccandum. Haec autem est voluntas, ut ex supradictis * patet. [* Qu. LXXIV, art. I, 2.] Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiae generativae parentis. Unde non oportet quod sua potentia generativa sit primum subiectum originalis peccati.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animae ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis: secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentiae animae, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati *. [* Vide Comment. Caiet. post art. praec., num. II, fin.]

AD TERTIUM DICENDUM quod intellectus quodam modo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum: quae quidem motio pertinet ad peccatum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRAEFATAE POTENTIAE SINT MAGIS INFECTAE QUAM ALIAE

II *Sent.*, dist. xxxi, qu. ii, art. 2; *De Verit.*, qu. xxv, art. 6; *De Malo*, qu. iv, art. 2, ad 12; art. 5, ad 1.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praedictae potentiae * [* Vide Introd. huius quaest.] non sint magis infectae quam aliae. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animae partem quae prius potest esse subiectum peccati. Haec autem est rationalis pars, et praecipue voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. PRAETEREA, nulla vis animae inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire [α], ut dicitur in I *Ethic.* * [* Cap. XIII, n. 18. — S. Th. lect. XX.] Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. PRAETEREA, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum *plures differentias rerum ostendit*, ut dicitur in I *Metaphys.* * [* Cap. I, n. 1. — S. Th. lect. I.] Sed infectio culpae primo est in ratione. Ergo visus magis est infectus quam tactus.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* * [* Cap. XX.], quod infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus.

RESPONDEO DICENDUM quod illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri: unde et morbi contagiosi, sicut lepra et scabies et huiusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra * [* Qu. LXXXI, art. I.] dictum est. Unde potentiae quae ad huiusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Huius-

α) *obedire.* — *ei obedire* E, *obedire rationi* K.

modi autem actus deservit generativae, inquantum ad generationem ordinatur: habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum obiectum concupiscibilis. Et ideo, cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, praecipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est *. Sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote β.

* Art. praeced.

Ad secundum dicendum quod infectio actualis culpae non pertinet nisi ad potentias quae moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpae non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quod visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis. Sed delectatio perficitur in tactu. Et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

β) *potentias ... remote.* – *voluntatem, remote autem ad potentias praedictas* EF.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUARTA

DE CAUSA PECCATI SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de causa peccati secundum quod unum peccatum est causa alterius *. [* Cf. qu. LXXVI, prooem.]

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.

Secundo: utrum superbia sit initium omnis peccati.

Tertio: utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.

Quarto: quot et quae sint capitalia vitia.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CUPIDITAS SIT RADIX OMNIUM PECCATORUM

Art. seq.; IIª IIᵃᵉ, qu. CXIX, art. 2, ad 1; II *Sent.*, dist. V, qu. I, art. 3, ad 1; dist. XXII, qu. I, art. 1, ad 7; dist. XLII, qu. II, art. 1; art. 3, ad 1; *De Malo*, qu. VIII, art. 1, ad 1; I *Ad Tim.*, cap. VI, lect. II.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quae est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Praeterea, appetitus eorum quae sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiae, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I *Ethic.** [* Cap. V, n. 8; S. Th. lect. V.] Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Praeterea, frequenter invenitur quod avaritia, quae cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis: puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulae. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I *ad Tim.* ult.*: [* Vers. 10.] *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum quod secundum quosdam, cupiditas multipliciter [α] dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum. – Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati: nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est *. [* Qu. LXXII, art. 2.] – Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum: sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et haec quidem quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui, *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et in laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas* *: [* Cf. loc. cit. vers. 9, 10.] unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc, dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum *, [* D. 56, 254, 629, 990, 1007, 1144.] ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adimplendi [β] desiderium cuiuscumque peccati: eo quod ad habenda quaecumque temporalia bona, potest homo per pecuniam iuvari; secundum quod dicitur *Eccle.* X *: [* Vers. 19.] *Pecuniae obediunt omnia.* Et secundum hoc, patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni *: [* D. 998.] et ideo appetitus illius boni quod iuvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni: et ideo caritas, quae est amor Dei, ponitur radix virtutum *; [* D. 306.] secundum illud *Ephes.* III **: [** Vers. 17.] *In caritate radicati et fundati.*

Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quia [γ] divitiae propter se quaerantur, tanquam ultimus finis: sed quia multum quaeruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movent [δ] appetitum quam

α) *multipliciter.* – *tripliciter* Pa.
β) *adimplendi.* – *adhibendi* PACDFGHIKLpBE et *a*.
γ) *quia.* – *quidem quia* Pa; altero loco om. ABCDEGIL; *tanquam ... quaeruntur* om. F.
δ) *movent.* – *movet* Pa.

quaedam bona singularia, quae simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut in rebus naturalibus non quaeritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidit *, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest, ut non semper eodem modo operetur; ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod est semper, eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnis mali [ε], quin interdum aliquod aliud malum sit radix eius: sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur, ratione praedicta *.

* D. 918.

* In corpore, et ad 2.

ε) *omnis mali.* – *omnium malorum* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis octogesimaequartae, dubium occurrit ex Durando, in II *Sent.*, dist. XLII *. Quia aut sermo est formalis: aut materialis. Si formalis, falsus est. Quia cupiditas est inordinatus amor habendi pecunias ad retinendum, non ad expendendum. Constat autem quod pecunia non ut retinenda, sed ut expendenda, est cui obediunt omnia. Ergo cupiditas non est radix omnium malorum, ut est speciale peccatum. Immo ex hoc sequitur quod cupiditas impediat multa mala: quia contrariatur distractioni pecuniae, unde multa mala oriuntur. Unde et avaros videmus a multis malis abstinere, ne expendant. – Si materialis, tunc ab arte receditur. Et quia sensus esset quod materia cupiditatis, scilicet pecunia, est radix omnium malorum; pari, vel maiori ratione, posset dici quod prodigalitas est radix omnium malorum.

II. Ad hoc dicitur quod sermo est formalis. Pecunia namque est materia non solum vitiorum, sed virtutum: et propterea non est vituperanda hoc cognomine, ut sit radix omnium malorum. Sed inordinatus amor habendi eam, quae cupiditas vocatur, cum sit quoddam malum, quod non potest esse via ad bonum, dicente Apostolo *, *Non sunt facienda mala ut eveniat bonum,* radix omnium malorum est metaphorice, quia velut os corporis seu arboris vitiorum est, per quod alimentum suscipiunt, scilicet pecuniam sub mala intentione. Ita quod, sicut habens pecuniam habet pabulum omnium desideriorum, quia pecunia utimur quasi fideiussore ad omnia, secundum Aristotelem, V *Ethic.* *; ita inordinate volens eam habere, vult, ex ipsa sua inordinatione, habere pabulum omnium vitiorum. Manifeste namque patet discurrendo quod ipsum inordinate habere pecunias, et superbiae et inani gloriae, et luxuriae et gulae, irae et invidiae, et acediae, et suo contrario, scilicet prodigalitati, fomentum praestat.

Cum autem dicitur quod pecuniae non ut retentae, sed ut distractae, etc.: respondetur quod retentionem et distractionem praecedit habere; et nihil horum est proprium cupidi nisi habere. Nam cupidus non semper vult habere ut retineat, sed quandoque ut det: ut patet in male congregantibus ut solvant militibus vel meretricibus, etc. Unde non est iudicanda cupiditas ex retentione, ut argumentum credidit, sed ex possessionis inordinatione; quae licet in hoc vel illo ordinetur ad vitandum multa mala, ut experientia docet in quibusdam, iuxta illud *Eccle.* *, *Homo cui Deus* etc.; quantum tamen est ex se, apta nata est nutrire omnia mala. Et propterea dicta est radix omnium malorum secundum se. – Quomodo autem cupiditas sit vitium capitale, alia quaestio est, et ex fine pensabitur *.

* Qu. IV.

* *Ad Rom.* cap. III. vers. 8.

* Cap. v, n. 14. - S. Th. lect. IX.

* Cap. v, vers. 18.

* Cf. art. 4; IIa IIae, qu. CXVIII, art. 7.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SUPERBIA SIT INITIUM OMNIS PECCATI

IIa IIae, qu. CLXII, art. 2; art. 5, ad 1; II *Sent.*, dist. V, qu. I, art. 3; dist. XLII, qu. II, art. 1, ad 7; art. 3, ad 1; *De Malo,* qu. VIII, art. 1, ad 1, 16; II *Cor.*, cap. XII, lect. III; I *Tim.*, cap. VI, lect. II.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris: et ita videtur idem esse radix peccati [α] et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est *. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. PRAETEREA, *Eccli.* X * dicitur: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo.* Sed apostasia a Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiae, et [β] ipsa non est initium omnis peccati.

3. PRAETEREA, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui *facit civitatem Babylonis*, ut Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* X *: *Initium omnis peccati superbia.*

RESPONDEO DICENDUM quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae. Et sic est speciale peccatum. – Alio modo, secundum quod importat quendam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius praecepto. Et sic dicunt quod est generale peccatum. – Tertio modo, secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum, ex corruptione naturae. Et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix:* sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius praecepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium,* quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dixit: *Initium omnis peccati est superbia.* Manifeste enim

* Art. praeced.

* Vers. 14.

* Cap. XXVIII. - Cf. Enarrat. in Psalm. LXIV.

* Vers. 15.

α) *peccati.* – Om. Pa.

β) *et.* – *Ergo et* Pa, *Ergo* K.

loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae: ut patet per hoc quod subdit * [Vers. 17.]: *Sedes ducum superborum destruxit Deus.* Et de hac materia fere loquitur [γ] in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati * [D. 56, 533, 629, 990, 1007, 1144.]. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur: scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis [δ], ut supra multoties dictum est * [Cf. qu. I, art. I ad I; qu. XVIII, art. 7, ad 2; qu. XI, art. I, ad 2; qu. XXV, art. 2.]. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem [ε] et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est * [Art. praeced.].

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis: ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum: sed magis ut [ζ] quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono. – Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiae species.

Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat, quod sui excellentiam vult: idem enim est se amare quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

γ) *fere loquitur.* – *loquitur ibi fere* Pa.
δ) *finis.* – *et finis* PKa.
ε) *perfectionem.* – *singularem* addunt Pa.
ζ) *ut.* – *est* G, om. ABCDEFIKL.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo octogesimaequartae quaestionis, dubium occurrit ex Durando, conveniente cum Scoto, in VI distinctione Secundi * [Qu. II.], ad 1, in hoc quod superbia initium omnis peccati, non est speciale peccatum, ut littera dicit. Sed de Scoto in Prima Parte * [Qu. LXIII, art. 2, Comment. n. III, VIII, IX.], cum de peccato angelorum esset quaestio, sermo habitus est. Nunc Durandi motivum et contra conclusionem, et contra responsionem ad tertium, qua dicitur quod *ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, et amor proprius*, in II *Sent.*, dist. XLII * [Qu. IV.]. Contra conclusionem arguit, quia nec appetitus turpium delectationum, nec fuga tristium in rebus bellicis, ex superbia oritur. Probatur. Quia ex superbia illa sola oriuntur vitia, quae circa promoventia vel impedientia propriam excellentiam sunt: neutrum horum est huiusmodi: ergo.

II. Contra responsionem vero ad tertium, arguit, quia inordinatus amor sui, et inordinatus amor propriae excellentiae, se habent ut magis commune et minus commune, ut patet. Et ille, utpote communissimus, est initium omnis peccati: iste, utpote particularis, non. Unde sophisma Consequentis est ab illo ad istum procedere, quod si ille est initium peccati omnis, quod iste etiam sit initium peccati omnis.

III. Ad utramque obiectionem ex eodem fundamento litterae respondendum est: ex hoc scilicet quod superbia initium omnis peccati dicitur secundum ordinem intentionis, ex parte scilicet finis; quia obiectum suum est finis omnium bonorum commutabilium, ad quae alia vitia convertuntur. Ex hoc namque dicitur primo, quod intemperantia et timiditas oriuntur ex superbia: et quod tam bonum delectabile, ad quod convertitur intemperatus, quam bonum evasionis, ad quod convertitur timidus, cum bonum quoddam sit, natum est apparere ut conferens ad propriam excellentiam.

Dicitur secundo quod, licet totum et pars non sint idem, aequivalent tamen, quoad aliquid, totum et prima pars virtualiter extensa ad reliquas: ut patet de toto corpore et corde respectu motus. Ac per hoc amor sui ut totum, et amor propriae excellentiae ut prima pars, quia est respectu finis ceterorum, recte ponitur initium omnis peccati ex eadem parte; et unum inferre reliquum absque ullo sophismate. In littera tamen nec identitas nec convertibilitas habetur: sed solum quod *ad idem pertinet*, quia secundum est pars primi. Si tamen diceretur, recte diceretur, ut ostensum est. – Et hinc habere potes quod in Prima Parte * [Loc. cit. supra.] dictum est, quod primum bonum concupitum est propria excellentia, tanquam ceterorum finis: ac per hoc, primum peccatum est superbia. Unde Evae propositum primo est: *Eritis sicut dii* * [*Gen.* cap. III, vers. 5.].

Et per haec patet solutio obiectorum omnium quae superius * [Part. I, loc. cit.] a me, quam brevissime potui, tacta fuere. Quae an sufficienter a me soluta fuerint, lectoris iudicio relinquatur: qui si recte omnia pensitaverit, profecto videbit me nihil quod ad materiam attinet necessarium, indiscussum reliquisse. Ideo amplius circa istam materiam non insistam.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRAETER SUPERBIAM ET AVARITIAM, SINT ALIA PECCATA SPECIALIA QUAE DICI DEBEANT CAPITALIA

II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 3; *De Malo*, qu. VIII, art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter superbiam et avaritiam, non sint quaedam alia peccata specialia quae dicantur capitalia. *Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas*, ut dicitur in II *de Anima* * [Cap. IV, n. 7. – S. Th. lect. VIII.]: nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Praeterea, caput habet quendam ordinem

[α] ad alia membra, inquantum a capite diffunditur [α] quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis. Et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. PRAETEREA, capitalia crimina dicuntur quae capite plectuntur. Sed tali poena puniuntur quaedam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

[* Cap. XLV, al. XVII, in vet. XXXI.] SED CONTRA EST quod Gregorius, XXXI *Moral.**, enumerat quaedam specialia vitia, quae dicit esse capitalia.

RESPONDEO DICENDUM quod *capitale* a capite dicitur. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne [β] principium [β] caput vocatur: et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, capita aliorum dicuntur. [γ] Dicitur ergo [γ] vitium capitale uno modo a capite proprie dicto: et secundum hoc, peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poena punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis: sed secundum quod alio modo dicitur [δ] peccatum capitale a capite [δ] prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum. Et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur: et praecipue secundum originem causae finalis *, quae est formalis origo, ut supra ** dictum est. [* D. 302. ** Qu. LXXII, art. 6.] Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum: semper enim ars vel habitus ad quem [ε] pertinet finis, principatur et imperat circa ea quae sunt ad finem. [ε] Unde Gregorius, XXXI *Moral.* *, huiusmodi vitia capitalia *ducibus exercituum* comparat. [* Loc. cit.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *capitale* dicitur denominative a capite, quod quidem est per quandam derivationem vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, non [ζ] sicut simpliciter caput. [ζ] Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quae habent rationem primae originis, sicut avaritia, quae dicitur *radix* *, [* D. 254.] et superbia, quae dicitur *initium:* sed etiam illa quae habent rationem originis propinquae respectu plurium peccatorum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro *de Natura Boni* *, est *privatio modi, speciei et ordinis.* [* Cap. IV. - Cf. c. XXXVI, XXXVII.] Sed ex parte conversionis, respicit quoddam bonum. Et ideo ex hac parte potest [η] habere ordinem. [η]

AD TERTIUM DICENDUM quod illa ratio procedit de capitali peccato secundum quod dicitur a reatu poenae. Sic autem hic non loquimur.

α) *diffunditur.* – *diffunduntur* AB, *in omnia membra diffunditur* Pa.
β) *principium.* – *et directivum* addunt ABDFGK, *directivum* addit P. – Pro *dicuntur*, *esse dicuntur* Pa.
γ) *ergo.* – *ideo* BEF, *etiam* ceteri.
δ) *a capite.* – Om. Pa.
ε) *quem.* – *quam* ABCDEFGIKL. – Pro *principatur et*, *principalis* E.
ζ) *non.* – *et non* Pa.
η) *potest.* – *dicitur* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER DICANTUR SEPTEM VITIA CAPITALIA

II *Sent.*, dist. XLII, qu. II, art. 3; *De Malo*, qu. VIII, art. 1.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra * dictum est. [* Qu. LXI, art. 2.] Ergo et vitia principalia, sive capitalia, non sunt nisi quatuor.

2. PRAETEREA, passiones animae sunt quaedam causae peccati, ut supra * dictum est. [* Qu. LXXVII.] Sed passiones animae principales sunt quatuor. De quarum duabus nulla fit mentio inter praedicta peccata, scilicet de spe et timore. Enumerantur autem aliqua vitia ad quae pertinet delectatio et tristitia: nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia vero ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. PRAETEREA, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. PRAETEREA, sicut cupiditas, sive avaritia, est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra * dictum est. [* Art. 2.] Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. PRAETEREA, quaedam peccata committuntur quae ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia; vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

SED IN CONTRARIUM EST auctoritas Gregorii sic enumerantis, XXXI *Moralium* *. [* Cap. XLV, al. XVII, in vet. XXXI.]

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, [* Art. praeced.] vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, praecipue secundum rationem causae finalis *. [* D. 302.] Huiusmodi autem origo potest attendi dupliciter. Uno quidem modo, secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest: eo quod infinitae sunt particulares hominum dispositiones. – Alio modo, secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem. Et secundum hoc, ut [α] in pluribus [α]

α) *ut.* – Om. P.

unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest.

Secundum hoc ergo, illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum: et secundum harum rationum distinctionem, distinguuntur capitalia vitia. Movet autem aliquid appetitum dupliciter. Uno modo, directe et per se: et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem, secundum eandem rationem, ad fugiendum. Alio modo, indirecte et quasi per aliud: sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adiunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adiunctum.

Bonum autem hominis est triplex. Est enim primo quoddam bonum animae, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis [β] habet, scilicet excellentia laudis vel honoris: et hoc bonum inordinate prosequitur *inanis gloria*. Aliud est bonum corporis: et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur *gula;* aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur *luxuria*. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiae: et ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt [γ] mala contraria.

Vel aliter, bonum praecipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est quidem primo quaedam perfectio, nam felicitas est perfectum [δ] bonum: ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit *superbia* vel *inanis gloria*. Secundo de ratione eius est sufficientia: quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione eius delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I * et X *Ethic.* **: et hanc appetunt *gula* et *luxuria*.

* Cap. VIII, n. 10 sqq. - S. Th. lect. XIII.
** Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. X.

Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum coniunctum, hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc est respectu boni proprii: et sic est *acedia*, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno: et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam*, quae tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriae excellentiae; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est *ira*. Et ad eadem etiam [ε] vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis: nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus *.

* D. 1003, 1028, 1179.

Ad secundum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis: quae etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam. Et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimae passiones [ζ], ut supra * habitum est.

* Qu. XXV, art. 4.

Ad tertium dicendum quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, idest iusti vindicativi; ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum quod superbia dicitur esse initium omnis peccati secundum rationem finis, ut dictum est *. Et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur [η], sed magis ponitur velut regina quaedam omnium vitiorum, sicut Gregorius dicit [θ] *. Avaritia autem dicitur radix ** secundum aliam rationem, sicut supra * dictum est.

* Art. 2.
* Loc. cit. in arg. *Sed contra*.
** D. 254.
* Art. 1, 2.

Ad quintum dicendum quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. – Potest tamen dici quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem: ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra * dictum est. Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere: inquantum scilicet ignorat quod non sunt facienda mala ut veniant bona.

* Qu. LXXVI, art. 2.

β) *appetibilitatis.* – *appetibilis* EF. – Pro *scilicet, sicut* Pa.
γ) *inordinate fugiunt.* – *inordinata (inordinate* ed. *a) fugiunt quatuor* Pa.
δ) *perfectum.* – *perpetuum* codices.
ε) *etiam.* – Om. P.
ζ) *passiones.* – *passionum* EF.
η) *quasi ... connumeratur.* – *non quasi universale genus connumeratur aliis* Pa.
θ) *Gregorius dicit.* – *genus* ABCDEFGIKLpH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis tertio et quarto eiusdem octogesimaequartae quaestionis, nihil aliud occurrit scribendum, nisi reddere te attentum quod aliud est loqui de sufficientia vitiorum absolute, et aliud de sufficientia vitiorum capitalium: hoc enim hic quaeritur, non illud. Et, ut in responsione ad quintum * in littera dicitur, non oportet hanc capitalium sufficientiam sic intelligere, quin aliquod peccatum possit a nullo horum oriri: sed quia frequentius ex aliquo horum oritur.

* Art. 4.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUINTA

DE EFFECTIBUS PECCATI. ET PRIMO, DE CORRUPTIONE BONI NATURAE

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXI, Introd.
* Qu. LXXXVI.
* Qu. LXXXVII.

Deinde considerandum est de effectibus peccati *. Et primo quidem, de corruptione boni naturae; secundo, de macula [α] animae *; tertio, de reatu poenae *.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum bonum naturae diminuatur per peccatum.

Secundo: utrum totaliter tolli possit.

Tertio: de quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.

Quarto: utrum privatio modi, speciei et ordinis, sit effectus peccati.

Quinto: utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati.

Sexto: utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PECCATUM DIMINUAT BONUM NATURAE

Part. I, qu. XLVIII, art. 4; II *Sent.*, dist. III, qu. III, ad 5; dist. XXX, qu. I, art. I, ad 3; dist. XXXIV, art. 5; III, dist. XX, art. I, qu^a I, ad I; III *Cont. Gent.*, cap. XII; *De Malo*, qu. II, art. II.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed bona naturalia in daemonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo peccatum etiam bonum naturae humanae non diminuit.

* S. Th. lect. XIX.

2. Praeterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius: manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura praeexistit actioni voluntariae. Ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturae diminuatur.

3. Praeterea, peccatum est actus quidam, diminutio autem passio. Nullum autem agens, ex hoc ipso quod agit, patitur: potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum [β] non diminuit bonum suae naturae.

4. Praeterea, nullum accidens agit in suum subiectum: quia quod patitur, est potentia ens; quod autem subiicitur accidenti, iam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturae sicut accidens [γ] in subiecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. X *, *homo descendens a Ierusalem in Iericho, idest in defectum peccati, expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus*, ut Beda * exponit. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

* Vers. 30.
* Glossa sine nomine.

Respondeo dicendum quod bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura [δ] constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra * habitum est, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae.

* Qu. LI, art. I; qu. LXIII, art. I.

Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, ut supra * habitum est. Oportet autem quod ex hoc quod [ε] aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem.

* Qu. L, art. I.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de bono primo naturae, quod est *esse, vivere et intelligere;* ut patet eius verba intuenti.

Ad secundum dicendum quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis: sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua [ζ] ordinatur ad terminum.

Ad tertium dicendum quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa et alia [η] passiva. Et ex hoc contingit quod

---

α) *macula.* – *malitia* PABCDEFGHKL*a*.
β) *per peccatum.* – *propter peccatum* ABCGIKL, *per peccatum vel propter peccatum* EF, *vel propter per peccatum* D; margo C: *vel propter*.
γ) *accidens.* – Om. EF.
δ) *natura.* – *ipsa natura* P*a*.
ε) *ex hoc quod.* – *quando* EF.
ζ) *qua.* – *quae* PApB, *quam* E. – Pro *terminum*, *Deum* PH(sG?) et *a*.
η) *et alia.* – *alia est* ABCDIKL, *altera* E, *alia* F, *alia vero* GH.

per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra * dictum est, cum de generatione habituum ageretur.

* Qu. LI, art. 2.

Ad quartum dicendum quod accidens non agit effective in subiectum; agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi [θ] quo dicitur quod albedo facit album. Et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturae: eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturae, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animae aliquid est activum et aliquid passivum: sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra * dictum est. Et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subiectum; sed secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

* Qu. LXXVII, art. 1, 2.

θ) *loquendi.* – Om. EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis octogesimaequintae, nota glossam auctoritatis Dionysii, quomodo naturalia maneant integra, in responsione ad primum. Et intuere responsionem ad tertium, declaratam in responsione ad quartum, ut radices philosophiae perspicias, et altius contempleris unde in anima generantur habitus. Et potes intelligere quod dicitur in responsione ad tertium, quod *actio voluntaria procedit ex diversis potentiis,* vel potentias animae, quia actio voluntatis procedit ab intellectu et voluntate, et intellectus procedit ab intellectu agente et possibili: vel potentias quaecumque sint illae, puta obiecti activam et subiecti passivam. Uterque enim sensus in calce responsionis ad quartum ponitur, dum dicitur: *secundum quod obiectum agit in potentiam, et una potentia in aliam.*

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TOTUM BONUM HUMANAE NATURAE POSSIT AUFERRI PER PECCATUM

Part. I, qu. XLVIII, art. 4; II *Sent.*, dist. VI, art. 4, ad 3; dist. XXXIV, art. 5; *De Malo*, qu. II, art. 12; III *Cont. Gent.*, cap. XII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod totum bonum humanae [α] naturae possit per peccatum auferri. Bonum enim naturae humanae finitum est: cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione. Cum ergo bonum naturae continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Praeterea, eorum quae sunt unius naturae, similis est ratio de toto et de partibus: sicut patet in aere et in aqua et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturae est totaliter uniforme. Cum igitur pars eius possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Praeterea, bonum naturae quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatum habilitas praedicta totaliter tollitur: ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec caecus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in *Enchirid.* *, quod *malum non est nisi in bono.* Sed malum culpae non potest esse in bono virtutis vel gratiae: quia est ei contrarium. Ergo oportet quod sit in bono naturae. Non ergo totaliter tollit ipsum.

* Cap. XIV.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, bonum naturae quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem. Quae quidem convenit homini ex hoc [β] ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis: quia iam non esset capax peccati. Unde non est possibile quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

* Art. praeced.

Cum autem inveniatur huiusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad huius manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, nunquam tamen totaliter consumi. Dicit enim Philosophus, in III *Physic.* *, quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur: puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio semper [γ] secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi: puta, si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita in infinitum poterit procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. – Sed hoc in proposito non habet locum: non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturae quam praecedens, sed forte magis, si sit gravius.

* Cap. VI, n. 4. – S. Th. lect. IX.

Et ideo aliter est dicendum quod praedicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi eius diminutio: uno

α) *humanae.* – Om. ABCDEFGHILa.
β) *hoc.* – Om. P.
γ) *semper.* – Om. Pa.

modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum: eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra * dictum est. Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad [δ] terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato: non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum; diminuitur autem haec [ε] inclinatio vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae.

* Art. praeced.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem. Hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis: sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum, secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. Sicut etiam in caeco [ζ] remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum: sed non reducitur in actum, quia deest causa quae reducere possit formando organum quod requiritur ad videndum.

δ) *ad.* – Om. ABCDEFIKL.
ε) *haec.* – Om. PH.
ζ) *caeco.* – *corpore caeci* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis octogesimaequintae, praetermissis argumentis Scoti, in xxxv distinctione Secundi, quia afferuntur ad probandum quod nihil subtrahatur naturae, quod Auctor concedit; et ipse Scotus ibidem, tractans vulnera peccati, concedit habilitatem ad rectum usum minui per peccatum: solius Durandi, in xxxiv distinctione Secundi *, obiectiones occurrunt, directe impugnantis hanc doctrinam, quia per nihil non inhaerens subiecto augetur habilitas subiecti, ergo nec minuitur. Antecedens dupliciter declaratur. Primo, quia augetur per intensionem alicuius in eo. Secundo, ad propositum, quia inclinatio ad bonum opus est duplex: remota, quae est in primis principiis, et haec nec tollitur nec minuitur; et propinqua, quae est in habitibus, et haec tollitur, et augetur et minuitur intensione et remissione.

* Qu. iv.

II. Ad hoc facillime dicitur quod iste voluit esse caecus. Expresse namque Auctor distinxit habilitatem ex parte subiecti, et ex parte termini; et dixit quod ex parte subiecti non minuitur, sed ex parte termini. Obiectiones autem istius sunt ex parte subiecti: ex hac enim parte verum est non intendi aliquid quod non est in eo. Sed attingentiam ad terminum constat minui ex appositione impedimentorum extra, et augeri ex remotione eorundem. Et ad hoc optime deservit exemplum de diaphano et de obstaculis appositis. Et hoc modo habilitas animae ex synderesi diminuitur in infinitum, et tamen ipsa synderesis nec tollitur nec minuitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR VULNERA NATURAE EX PECCATO CONSEQUENTIA, INFIRMITAS, IGNORANTIA, MALITIA ET CONCUPISCENTIA

De Malo, qu. II, art. II.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturae esse, ex peccato consequentia, infirmitas [α], ignorantia, malitia et concupiscentia. Non enim idem est effectus et causa eiusdem. Sed ista ponuntur causae peccatorum, ut ex supradictis * patet. Ergo non debent poni effectus [β] peccati.

* Qu. LXXVI, art. 1: qu. LXXVII, art. 3, 5: qu. LXXVIII, art. 1.

2. Praeterea, malitia nominat [γ] quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Praeterea, concupiscentia est quiddam naturale: cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturae. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturae.

4. Praeterea, dictum est * quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quaedam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

* Qu. LXXVII, art. 3.

5. Praeterea, Augustinus, in libro *de Natura et Gratia* *, ponit *duo poenalia animae peccanti*, scilicet *ignorantiam et difficultatem*, ex quibus oritur *error et cruciatus:* quae quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

* Cap. LXVII. – Cf. *De Lib. Arbit.*, lib. III, cap. XVIII.

In contrarium est auctoritas Bedae.

Respondeo dicendum quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur, ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est

α) *infirmitas.* – *scilicet infirmitas* PHa.
β) *effectus.* – *inter effectus* PLa.
γ) *nominat.* – *nominatur* P.

* Qu. LXXXI, art. 1. per peccatum primi parentis, sicut iam * dictum est. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem: et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum, ut supra * dictum est: scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. (* Qu. LXI, art. 2.)

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis * patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia: inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis; et voluntas induratur ad bonum; et maior difficultas bene agendi accrescit; et concupiscentia magis exardescit. (* Art. 1, 2.)

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse causam peccati alterius. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum praecedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum; secundum quod dicitur *Gen.* VIII *: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.* (* Vers. 21.)

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi. Quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam. (* Qu. LXXXII, art. 3, ad 1.)

Ad quartum dicendum quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animae et impedit rationem. Sed Beda accepit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quae pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum quod difficultas quae ponitur in libro Augustini [δ], includit ista tria quae pertinent ad appetitivas potentias, scilicet malitiam, infirmitatem et concupiscentiam: ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet, quod infirmatur circa ea quae concupiscit.

δ) *in libro Augustini.* – *ab Augustino* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem octogesimaequintae quaestionis, dubium occurrit circa vulnera humana, quoad duo. Primo, quomodo vulnera ista consistant in destitutione virium animae a proprio ordine naturali ad virtutem. Quia in articulis immediate praecedentibus * dictum est quod peccatum nullum naturae bonum tollit, sed minuit tantum habilitatem per appositionem. Haec enim sibi invicem adversantur, tollere ordinem naturalem potentiae ad bonum; et nihil tollere, sed impedimentum apponere. (* Cf. art. 2.)

Secundo, quomodo ordo iste est naturalis, et tamen non remanet in viribus animae sibi derelictis. Quod enim est naturale alicui, non removetur ab eo ex eo quod sibi relinquitur, sublato supernaturali bono: immo in naturalibus relinquitur. Repugnare ergo videtur naturalitas talis ordinis non-remansioni eiusdem in natura sibi ipsi derelicta.

II. Ad primum horum dicitur quod ipsa destitutio virium animae ab ordine debito, nihil aliud est quam diminutio habilitatis ad bonum virtutis propter appositum impedimentum. Sublato namque originalis iustitiae freno, partes ad propria habiles redditae sunt, et ex hoc ipso minus habiles ad bonum virtutis: ex hoc quippe redditur anima minus habilis ad unum contrariorum, quod magis inclinatur in reliquum. Et sicut actuale peccatum est dispositio et impedimentum cuius appositione minuitur habilitas ad bonum virtutis; ita pronitas uniuscuiusque partis animae in proprium, quae est materiale in peccato originali, est impedimentum cuius appositione habilitas ad virtutem minuta est. Et talis diminutio destitutio virium in littera dicitur: non quod sint destitutae omnino ab ordine naturali ad virtutem, sed quia sunt destitutae ab integritate illius naturalis ordinis, quod est esse diminutam habilitatem ad virtutem. Unde nulla est repugnantia inter praecedentia et praesentem articulum.

Et scito quod vulnera ista in destitutione dicta consistentia, dupliciter possunt considerari. Primo, ex parte nostri, ut scilicet ex nostro peccato consurgunt. Et sic, quia prior est in peccato conversio quam aversio, prius est impedimentum pronitatis animae ad malum, quam destitutio a bono. – Secundo, ex parte deserentis gratiae. Et sic est contrarium: nam prius ad ablationem gratiae sequitur destitutio virium a bono virtutis, et sic ipsae destitutae tendunt in propria. Et quoniam in peccato originali primum locum tenere videtur privatio gratiae, ideo vulnera ista, ut insunt ex peccato originali, inflicta sunt sic quod primo appositum est impedimentum peccati originalis, scilicet privationis iustitiae originalis debitae in nobis; et deinde destitutae sunt vires ab ordine ad bonum; et tertio, pronae * sunt ad malum. (* *prout* P et ed. 1514.)

III. Ad secundum * dicitur quod, cum natura humana secundum corpus sit naturaliter composita ex contrariis elementis, et secundum animam sit composita ex contrariis appetitibus; quemadmodum mors et naturalis est, et cum hoc poena peccati originalis, ut in quinto et sexto articulis patet; ita inordinatio animae est et naturalis, et poena peccati originalis. Utrobique namque insurgit infirmitas ex hoc quod contraria tendunt in propria, nec plene subduntur harmoniae debitae, sed ab illa exorbitant. Et hoc ex hoc ipso quod contraria sunt, naturaliter natum est provenire: et ex hoc quod sublatum est iustitiae originalis donum, prohibens talem exorbitantiam, provenit. Cum quibus tamen stat quod, quia harmonia virium animae est secundum naturam rationalem, dissonantia autem contra eandem, merito dici potest quod ordo virium animae ad virtutis bonum, a quo destitutae sunt, est naturalis. (* Cf. num. I.)

Est igitur humana natura sibi derelicta, sublata originali iustitia, vulnerata, ac per hoc infirma, in naturalibus, idest in his quae sunt secundum naturam, idest in habilitatibus ad virtutis bonum, et hoc per appositionem: integra autem in naturalibus, idest in natura et his quae sunt a natura, idest principiis et potentiis, et in ordinationibus ex parte subiecti, quia nihil per subtractionem ablatum est. Et hoc modo in natura sibi derelicta remanere naturalia sufficit, et salvari integra. – Est quoque natura humana vulnerata et infirma secundum naturam rationalem ut sic: est autem in naturalibus integra secundum utriusque mixtionem naturae, rationalis scilicet et sensitivae. – Et est, tertio, natura humana

vulnerata et infirma secundum naturam donatam gratia iustitiae originalis.

Et scito quod haec vulnera, ut sic, sunt credita, sicut et peccatum originale. Secundum namque naturam absolute, imperfectiones quaedam sunt ex necessitate materiae, quia scilicet composita est ex contrariis; ut in IV *Contra Gent.*, cap. LII, patet.

IV. In eodem articulo tertio quaestionis octogesimaequintae, dubium occurrit quomodo vulnera hic ponantur effectus peccati, cum superius * dictum sit quod concupiscentia, quae importat haec vulnera, est ipsum peccatum originale: nihil enim sui ipsius effectus.

* Qu. LXXXII, art. 3.

Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod haec vulnera non tractantur ut sunt peccati originalis, sed in communi ut sunt peccati. Constat autem ea non esse ipsa peccata, sed effectus.

Secundo, quod etiam ut sunt peccati originalis, cum materialiter et ex consequenti in peccato originali concupiscentia se habeat, ut in qu. LXXXIII, art. 2, ad 4, dictum est; et concupiscentia importet primo pronitatem ad propria, vulnera autem destitutionem a bono virtutis; sunt effectus peccati originalis formaliter et principaliter sumpti. Ex privatione namque iustitiae originalis concupiscentia subsecuta est in potentiis animae, cum vulneribus.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRIVATIO MODI, SPECIEI ET ORDINIS, SIT EFFECTUS PECCATI

De Virtut., qu. I, art. 8, ad 12.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis, non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus, in libro *de Natura Boni* *, quod *ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum.* Sed peccatum non annullat bonum naturae. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

* Cap. III.

2. PRAETEREA, nihil est causa sui ipsius. Sed ipsum [α] peccatum est *privatio modi, speciei et ordinis,* ut Augustinus dicit, in libro *de Natura Boni* *. Ergo privatio modi, speciei et ordinis, non est effectus peccati.

* Cap. IV. - Cf. c. XXXVI, XXXVII.

3. PRAETEREA, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quaedam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cuiuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

SED CONTRA EST quod peccatum est in anima sicut infirmitas in corpore; secundum illud Psalmi VI *: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animae.

* Vers. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in Primo * dictum est, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum inquantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram: unde et in VIII *Metaphys.* * dicitur quod *formae rerum sunt sicut numeri.* Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud.

* Qu. V, art. 5.

* S. Th. lect. III. - Ibid. lib. VII, c. III, n. 8 sqq.

Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem: et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est *, sed non totaliter tollitur [β]. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem: et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum et est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

* Art. 1, 2.

Unde patet responsio ad duo prima.

AD TERTIUM DICENDUM quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis * patet. Unde simul privantur et diminuuntur.

* In corpore.

α) *ipsum.* – Om. P*a*.

β) *tollitur.* – *per peccatum mortale* addunt EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem quaestionis octogesimaequintae, nota duo. Primum, quod cum in littera dicitur, *Et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum,* non intendit peccatum essentialiter, ut sit privatio: hoc enim superius * est reprobatum; et dictum quod est actus privatus. Sed intendit quod, cum peccatum privet multis speciebus, modis et ordinibus, privat eis diversimode: nam pertinentibus ad bonum gratiae, privat demeritorie; pertinentibus ad bonum habilitatis, privat effective; pertinentibus ad bonum ipsius actus, privat formaliter. Ita quod, quia privat formaliter, ideo dictum est quod est essentialiter privatio. – Vel, et melius, intendit quod peccatum, ut est in genere mali simpliciter, est essentialiter privatio modi, speciei et ordinis pertinentium ad bonum ordinati actus.

* Qu. LXXI, art. 6. - Cf. Comm. num. III.

Secundo nota quod non spectat ad Auctoris doctrinam respondere rationibus impugnantibus peccatum esse privationem gratiae aut boni naturae. Haec enim consequentia sunt, non essentialia.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM MORS ET ALII CORPORALES DEFECTUS SINT EFFECTUS PECCATI

IIª IIªᵉ, qu. CLXIV, art. 1; II *Sent.*, dist. XXX, qu. I, art. 1; III, dist. XVI, qu. I, art. 1; IV, Prolog.; dist. IV, qu. II, art. 1, quª 3; IV *Cont. Gent.*, cap. LII; *De Malo*, qu. V, art. 4; *Compend. Theol.*, cap. CXCIII; *Ad Rom.*, cap. V, lect. III; *Ad Hebr.*, cap. IX, lect. V.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit aequalis, et effectus erit aequalis. Sed huiusmodi defectus non sunt aequales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant: cum tamen peccatum originale sit in omnibus aequale, sicut dictum est *, cuius videntur huiusmodi defectus maxime esse effectus. Ergo mors et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati. [* Qu. LXXXII, art. 4.]

2. PRAETEREA, remota causa, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel poenitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. PRAETEREA, peccatum actuale habet plus de ratione culpae quam originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multo minus peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* V *: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* [* Vers. 12.]

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno quidem modo, per se; alio modo, per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum: unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors et huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccantis, manifestum est quod peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removendo [α] prohibens: sicut dicitur in VIII *Physic.* * quod *divellens columnam, per accidens movet* [β] *lapidem columnae superpositum.* Et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis et omnium huiusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores animae vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur [γ] sub anima absque omni defectu, ut in Primo * habitum est. Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra * dictum est; ita etiam est [δ] corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. [* Cap. IV, n. 6. - S. Th. lect. VIII.] [* Qu. XCVII, art. 1.] [* Art. 3; qu. LXXXII, art. 3.]

Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aequalitas causae [ε] per se, causat aequalem effectum: augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed aequalitas causae removentis prohibens, non ostendit aequalitatem effectuum. Si quis enim aequali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moveantur: sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suae naturae, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali iustitia, natura corporis humani relicta est sibi: et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.

AD SECUNDUM DICENDUM quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli, *Rom.* VIII *: *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis:* sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae, congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas [ζ] in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo. [* Vers. 11.]

AD TERTIUM DICENDUM quod in peccato actuali duo possumus considerare: scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpae *. Ex parte quidem substantiae actus, potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare: sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur. Sed ex parte culpae, privat gratiam quae datur homini ad rectificandum animae actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis iustitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat huiusmodi defectus, sicut originale. [* D. 987.]

α) *removendo.* – *removens* PsB et *a.*
β) *movet.* – *irruet* ACDEFGIL (pB?), *diruet* K, *diruit* sB.
γ) *sed totum corpus continebatur.* – *sed etiam totum corpus* E, *totum corpus* A, *sed* (*si* C) *totum corpus est* (*erat* HKLsB) ceteri.
δ) *est.* – *homo est* K; pro *effecta, effectus* ACDEFGKpBH, *effectum* L; *potentiarum ... deordinationem* om. I.
ε) *causae.* – *animae* ACDFGIpB; *causae per se* om. K.
ζ) *passibilitas.* – *eius passibilitas* Pa.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM MORS ET ALII DEFECTUS SINT NATURALES HOMINI

IIª IIªᵉ, qu. clxiv, art. 1, ad 1; II *Sent.*, dist. xxx, qu. 1, art. 1; III, dist. xvi, qu. 1, art. 1; IV, dist. xxxvi, art. 1, ad 2; IV *Cont. Gent.*, cap. lii; *De Malo*, qu. v, art. 5; *Ad Rom.*, cap. v, lect. iii; *Ad Hebr.*, cap. ix, lect. v.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales. *Corruptibile* enim *et incorruptibile differunt genere*, ut dicitur in X *Metaphys.** Sed homo est eiusdem generis cum aliis animalibus, quae sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

* S. Th. lect. xii. - Did. lib. IX, c. x, n. 1.

2. Praeterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suae. Sed corpus humanum est huiusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Praeterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitae expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II *de Anima**, videtur quod mors et huiusmodi defectus sint homini naturales.

* Cap. iv, n. 16. - S. Th. lect. ix.

Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur *Sap.* 1*. Ergo mors non est homini naturalis.

* Vers. 13.

2. Praeterea, id quod est [α] secundum naturam, non potest dici poena nec malum: quia unicuique rei est conveniens id quod est ei naturale. Sed mors et huiusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut supra * dictum est. Ergo non sunt homini naturales.

* Art. praeced.

3. Praeterea, materia proportionatur formae, et quaelibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra * dictum est. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quae est incorruptibilis, ut in Primo * habitum est. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

* Qu. ii, art. 7; qu. v, art. 3, 4.
* Qu. lxxv, art. 6.

Respondeo dicendum quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum naturam universalem; alio modo, secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscuiusque rei. Et secundum hanc, omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II *de Caelo**: quia huiusmodi virtus intendit esse et conservationem eius cuius est.

* Cap. vi, n. 3. - S. Th. lect. ix.

Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturae, puta in aliquo caelestium corporum; vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans*. Quae quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus. Et secundum hoc, corruptiones et defectus rerum sunt naturales: non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, praeter animam rationalem: eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corporali, sicut aliae formae; quinimmo habet propriam operationem immaterialem, ut in Primo * habitum est. Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae, sed non secundum naturam formae.

* Qu. lxxv, art. 2.

Primae autem tres rationes procedunt ex parte materiae: aliae vero tres procedunt ex parte formae. Unde ad earum solutionem, considerandum est quod forma hominis, quae est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua. Sed corpus humanum, quod est corruptibile secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suae formae, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit; alia quae non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiae. Sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quae subtiliari possit ut sit [β] apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello: sed hoc quod ferrum sit frangibile et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret si posset. Unde haec dispositio materiae non est proportionata intentioni artificis [γ], nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum. Sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiae, nec est electum a natura: quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subiacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturae, et dono iustitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quandam, ut in Primo* dictum est. Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, et quod mors est poena peccati.

* Qu. xcvii, art. 1.

Unde patet responsio ad obiecta.

α) *est.* - *est homini* EF.
β) *sit.* - *sic sit* ABCDEGIKL.
γ) *artificis.* - *artificiati* ACDEFGILpBH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis quinto et sexto nihil morale occurrit scribendum. Notato tu hinc quid est natura partialis, et universalis; et quae sint conditiones materiae electae, et comitantes; ut in multis clarum habeas intellectum. – Habes quoque hinc unde philosophis deridentibus Fidem, et putantibus nos credere mortem non esse naturalem, satisfacere possis: sicut et de vulneribus dictum est animae *.

* Art. 3, Comm. num. III.

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

DE MACULA PECCATI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

• Cf. qu. LXXXV, Introd.

Deinde considerandum est de macula peccati *.
Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum macula animae sit effectus peccati.
Secundo: utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PECCATUM CAUSET ALIQUAM MACULAM IN ANIMA

Infra, qu. LXXXIX, art. 1; IV *Sent.*, dist. XVIII, qu. 1, art. 2, qu[a] 1.

•Vide Comment. Caiet. post art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima *. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturae inferioris: unde radius solaris non inquinatur per tactum corporum fetidorum [α], ut Augustinus dicit, in libro *Contra Quinque Haereses* *. Sed anima humana est multo superioris naturae quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

α

• Cap. v. - Inter supposit. Aug.

• Qu. LXXIV, art. 1, 2.

• Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.

2. Praeterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra * dictum est. Voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III *de Anima* *. Sed ratio, sive intellectus, non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Praeterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura. Si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus: nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et [β] habitus non est: contingit enim, remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam; ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur, mortaliter peccando, in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positive in anima. - Similiter etiam nec est privatio pura. Quia omnia peccata conveniunt [γ] ex parte aversionis et privationis gratiae. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset macula una. Ergo macula non est effectus peccati.

β

γ

• Vers. 22.

• Vers. 27.

Sed contra est quod dicitur, *Eccli.* XLVII *, Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua.* Et *Ephes.* V *: *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam.* Et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis et aurum et argentum, aut aliud huiusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem huius oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem: unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiae et gratiae, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhaeret rebus aliquibus contra lumen rationis et divinae legis, ut ex supradictis * patet. Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphorice vocatur. • Qu. LXXI, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam: sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo, contra lumen rationis et divinae legis.

Ad secundum dicendum quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus: et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhaeret; secundum illud Osee IX *: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.* • Vers. 10.

Ad tertium dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam: sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae.

α) *corporum fetidorum.* - *corporeae faecis* DHL, *corruptae (corporeae* KsB) *faecis vel corporum fetidorum* EFKsB; *vel corporum fetidorum* margo L; *cloacarum sordes* Augustinus.

β) *et.* - *aut* E.

γ) *conveniunt.* - *eveniunt* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MACULA MANEAT IN ANIMA POST ACTUM PECCATI

Infra, qu. LXXXVII, art. 6.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra * habitum est. Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

* Art. praeced., arg. 3.

2. PRAETEREA, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra * dictum est. Sed transeunte corpore, non manet umbra. Ergo, transeunte actu peccati, non manet macula.

* Ibid., ad 3.

3. PRAETEREA, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

SED CONTRA EST quod dicitur *Iosue* XXII *: *An parum vobis est quod peccastis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?*

* Vers. 17.

RESPONDEO DICENDUM quod macula peccati remanet in anima, etiam transeunte actu peccati. Cuius ratio est quia macula, sicut dictum est *, importat quendam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinae legis. Et ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati: sed postquam redit ad lumen divinum et ad lumen rationis [α], quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat: sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei [β] propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

* Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod post actum peccati [γ] nihil positive remanet in anima nisi dispositio vel habitus: remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio coniunctionis ad divinum lumen.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in aequali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans: et ideo statim umbra transit. Sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

AD TERTIUM DICENDUM quod actus [δ] peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut, cessante motu [ε], non tollitur distantia localis; ita nec, cessante actu peccati, tollitur macula.

α) *divinum ... rationis.* – *rationis ... divinum* Pa.
β) *ei.* – Om. ABCDEFGIKL.
γ) *peccati.* – Om. ABCDEFGIKL.
δ) *actus.* – *affectus* ABCDEFGHIK. – Pro *facit, fecit* ABCDEFIL.
ε) *motu.* – *locali* addunt Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo utroque quaestionis octogesimaesextae, dubium occurrit ex Scoto, in XIV distinctione IV *Sent.* *, volente quod macula non sit privatio, sed relatio rationis in anima obiecta divino intellectui et voluntati ut ordinata ad poenam correspondentem peccato. Et quod non sit privatio, probatur dupliciter. Primo, quia privatio coniunctionis ad Deum per gratiam vel caritatem, non suscipit magis et minus. Macula autem, qua peccator post peccatum dicitur peccator, suscipit magis et minus: est namque unus magis peccator altero, et seipso nunc quam prius. Ergo.

* Qu. I, art. I.

Secundo, quia macula summi odii A, et summus inordinatus amor A, repugnant. Ergo macula unius peccati expelleretur per aliud. Quod est falsum.

II. Quod autem macula sit relatio rationis, probatur auctoritate Augustini, super illud Psalmi, *Beati quorum remissae sunt iniquitates* *, ubi vult quod peccata videri a Deo est illa ad poenam imputari; tegi autem est ad poenam non reservare, seu nolle punire. Ex quo patet quod nihil aliud est hunc remanere peccatorem, quam reservari seu ordinari ad poenam per actum divinae voluntatis. – Et confirmatur, inquit, ex eo quia in offendente principem, post non remanet aliquid in eo quo dicitur inimicus; sed relatio rationis in ipso obiecto voluntati domini ordinantis ipsum ad poenam.

* Psalm. XXXI, vers. I; Enarrat. II.

III. Ad evidentiam huius difficultatis, non oportet aliud iacere fundamentum quam id quod in littera positum est in primo articulo, in responsione ad tertium: scilicet quod macula non significat puram privationem, sed privationem in ordine ad causam, idest ad peccatum a quo causatur. Ex hoc enim solvuntur omnes difficultates accidentes in re. Licet enim privatio coniunctionis, similitudinis, refulgentiae, gratiae, caritatis, non suscipiat magis et minus *, quia consistit in facto esse; causa tamen eius, scilicet peccatum, suscipit magis et minus. Ac per hoc macula, quae significat privationem non absolute, sed ut ex peccato, suscipit magis et minus non in se, sed in causa. Et ex hoc provenit quod iste est magis maculatus, eadem macula specie, altero, et magis peccator altero, post actus peccatorum. Et hoc sufficit: et solvit rationes Scoti et Aureoli allatas a Capreolo, in XIV distinctione Quarti *.

* Cf. num. I.

* Qu. I, art. 2, contra conclus. 3.

Ad secundam autem rationem Scoti, negatur assumptum. Mille enim peccatorum maculae ad invicem, nec aliqua alicui peccato, contrariantur: quoniam ex parte aversionis peccatorum consurgunt, unde non est contrarietas.

IV. Positio autem Scoti * falsa, et non probata est. Falsa quidem, quia peccator, ut sic, non est a voluntate divina: immo Altissimus odio habet peccatorem. Ordinatio autem ad poenam est a voluntate divina. Ergo.

* Cf. num. II.

Praeterea, peccator, ut sic, est peccator malo ex peccato relicto: quia esse peccatorem est esse malum. Sed ordinari ad poenam est bonum: cum sit a Deo. Ergo.

Patet praeterea quod inerudite haec omnia confunduntur a Scoto, scilicet macula, reatus, et ordinari ad poenam a Deo. Peccatum enim prius facit et relinquit hominem dignum poena, quod est reatus, quod est malum apud Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* *, dicentem quod *puniri non*

* S. Th. lect. XVIII.

est malum, sed fieri poena dignum; et deinde a divina iustitia ordinari ad poenam. Ideo enim ordinatur ad poenam, quia poena dignus; et non e converso. Unde, ut patebit *, peccatum ex parte aversionis relinquit maculam et reatum, quorum primum est privatio ut ex peccato, secundum est relatio rationis; et tertio advenit quod Scotus dicit. Unde concesso quod ex parte Dei, ut Augustinus dicit, tegere sit non imputare; sophisma manifeste est Consequentis, immo Impertinentis, inferre, Ergo iste est peccator ex imputatione. Iste namque est peccator non ex eo quod se tenet ex parte Dei, sed ex eo quod se tenet ex parte sui; iuxta illud Osee *: *Perditio tua, Israel, ex te, salus autem ex me.* – Confirmatio quoque exempli non valet: quia in hoc offendente remanet relatio inimicitiae et dignitatis poenae, absque omni actu offensi.

* Cf. qu. seq., art. 6.

* Cap. XIII, vers. 9.

V. Et haec dicta sint de macula qua formaliter Socrates, postquam peccavit, ante poenitentiam, dicitur et est peccator, seu malus malo culpae. Oportet enim privativum esse quo aliquis est malus et peccator: quia malum privatio est, et peccatum privativum aut privatio est. Et haec est ratio fundamentalis huius. Et scito quod macula sumitur dupliciter: primo, pro privatione coniunctionis ad Deum, ex peccato; secundo, pro privatione nitoris. Et si hoc secundo modo sumitur, non est id quo formaliter post actum dicitur quis peccator, sed effectus eius: est namque peccator privatione conversionis ad Deum, quam sequitur detrimentum nitoris, ut in littera dicitur. Sed primo modo, est qua formaliter dicitur peccator. Et sic eam suscipit Magister Sententiarum, XVIII distinctione Quarti: contra quem etiam arguit Scotus.

Veruntamen si quis diligenter attenderit, videbit utrobique unam solam privationem diversis rationibus diversimode significatam. Anima namque Deo iuncta per caritatem, conformatur Deo, convertitur ad illum, coniungitur illi, illuminatur ab illo, fulget ex illo. Et per oppositum, privatio coniunctionis ex peccato, opposita facit, et elongatio, dissimilitudo, aversio, maculaque dicitur. Propter quod dicendum est quod, licet Auctor maculam a propria nominis significatione declaret, intendit tamen maculae nomine illam privationem, ut ex actu, qua formaliter peccator dicitur post actum peccator. Cuius signum est quod, de effectibus peccati tractans, tres tantum numerat, corruptionem boni, maculam et reatum *. Et constat quod a peccati effectu peccator post actum dicitur. Et non a primo declarato, nec tertio. Igitur a secundo. Et haec dixerim, ne videamur digressi.

* Cf. qu. LXXXV, Introd.

Quia ergo formale significatum maculae est quo formaliter peccator post actum dicitur peccator; quia privatione coniunctionis ad Deum, ut ex peccato, est et dicitur peccator; quamvis maculae nomen exprimat hoc secundum quendam specialem effectum, scilicet remotionem nitoris: ideo non est alius effectus peccati quaerendus, quo quis sit peccator post actum. – Et confirmatur. Quia sicut, dum actu peccat, dicitur malus et peccator aversione actuali; ita post, aversione remanente, quae nil aliud est quam privatio conversionis ad Deum ex peccato.

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

DE REATU POENAE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXXV, Introd. DEINDE considerandum est de reatu poenae *. Et primo, de ipso reatu; secundo, de mortali et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum *. * Qu. LXXXVIII.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum reatus poenae sit effectus peccati.

Secundo: utrum peccatum possit esse poena alterius peccati.

Tertio: utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena.

Quarto: utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem.

Quinto: utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena.

Sexto: utrum reatus poenae possit remanere post peccatum.

Septimo: utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato.

Octavo: utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM REATUS POENAE SIT EFFECTUS PECCATI

II *Sent.*, dist. XXXII, qu. I, art. I; IV, dist. XIV, qu. II, art. I, qu^a 2; III *Cont. Gent.*, cap. CXL; *De Malo*, qu. VII, art. 10.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod reatus poenae non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus eius. Sed reatus poenae per accidens se habet ad peccatum: cum sit praeter intentionem peccantis. Ergo reatus poenae non est effectus peccati.

α 2. PRAETEREA, malum non est causa boni. Sed poena bona est: cum sit iusta, et [α] a Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

* Cap. XII. 3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in I *Confess.* *, quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.* Sed poena non causat reatum alterius poenae: quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum poenae.

* Vers. 9. SED CONTRA EST quod dicitur *Rom.* II *: *Tribulatio et angustia in animam omnem operantis malum.* Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit poenam [β], quae nomine tribulationis et angustiae designatur.

RESPONDEO DICENDUM quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit, altero contrario superveniente: propter quod *aquae calefactae magis congelantur*, ut dicitur in I *Meteor.* * Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel [γ] principe ordinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio [δ] poena est.

(* Cap. XII, n. 17. – S. Th. lect. XV.)

Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur: dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod poena consequitur peccatum inquantum malum est, ratione suae inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, praeter intentionem ipsius, ita et reatus poenae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod poena quidem iusta esse potest et a Deo, et ab homine inflicta: unde ipsa poena non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum poenae, quod est malum: dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *puniri non est malum, sed fieri poena dignum.* Unde reatus poenae directe ponitur effectus peccati. * S. Th. lect. XVIII.

AD TERTIUM DICENDUM quod poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenae, per hoc quod pervertit ordinem legis divinae vel humanae.

α) *cum sit iusta, et.* – *et iusta cum sit* EF.
β) *inducit poenam.* – *inducit in poenam* ABCEFGHIL*a*, *ducit in poenam* K.
γ) *ipso ordine, vel.* – *ipso ordine a* (*vel a* sB) ABCDEFGHIL*a*, *eo ordine et* P.
δ) *depressio.* – *repressio* ACDEFGIKLpB et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis octogesimaeseptimae, adverte quod Auctor, in corpore articuli locans extrema, insinuat medium, quod directe satisfacit quaesito. Cum enim peccatur, unum extremum est agere contra ordinem; alterum, deprimi ab ordine. Illud est peccare; hoc est puniri. Et quoniam nisi ex peccato dignus esset quis puniri, non iuste puniretur; ideo hoc medium, scilicet dignum esse poena, quod reatus vocatur, de quo est quaestio utrum sit peccati effectus, in corpore articuli ex extremis Auctor innuit, et in responsione ad secundum explicavit.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE POENA PECCATI

I *Sent.*, dist. XLVI, art. 2, ad 4; II, dist. XXXVI, art. 3; *De Malo*, qu. I, art. 4, ad 1 sqq.; *Ad Rom.*, cap. I, lect. VII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod peccatum non possit esse poena peccati. Poenae enim sunt inductae ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum, in X *Ethic.* * [* Cap. IX, n. 9, 10. - S. Th. lect. XIV.] Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

2. Praeterea, poenae iustae sunt a Deo, ut patet per Augustinum, in libro *Octoginta trium Quaest.** [* Qu. LXXXII.] Peccatum autem non est a Deo, et est iniustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

3. Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est a voluntate, ut ex supradictis * [* Qu. LXXIV, art. 1, 2.] patet. Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit, *super Ezech.* * [* Homil. XI. - Cf. *Moral.* lib. XXV, cap. IX, in vet. XII.], quod quaedam peccata sunt poenae peccati.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus: per se [α], et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse poena peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate: sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem, ut in Primo * [* Qu. XLVIII, art. 5.] habitum est. Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse poena peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse [β] poena peccati, tripliciter. Primo quidem, ex parte causae quae est remotio prohibentis. Sunt enim causae inclinantes ad peccatum passiones, tentatio diaboli, et alia huiusmodi; quae quidem causae impediuntur per auxilium divinae gratiae, quae subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiae sit quaedam poena, et a Deo, ut supra * [* Qu. LXXIX, art. 3.] dictum est; sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, poena dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus, *Rom.* I * [* Vers. 24.], dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quae sunt animae passiones: quia scilicet deserti homines ab auxilio divinae gratiae, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse poena praecedentis peccati. – Alio modo, ex parte substantiae actus, quae afflictionem inducit: sive sit actus interior, ut patet in ira [γ] et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud *Sap.* V * [* Vers. 7.]: *Lassati sumus in via iniquitatis.* – Tertio modo, ex parte effectus: ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu [δ] effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant: cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. – In aliis autem duobus modis, manifestum est quod poena ordinatur ad emendationem: quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato *. [* D. 1002, 1097.]

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

α) *se.* – *scilicet* addunt Pa.
β) *esse.* – *etiam esse* P.
γ) *ira.* – *ipsa ira* Pa.
δ) *respectu.* – *ex parte* ABCGHI. – Pro *Et*, *Ex* ABCDEFGIL., *Sed* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem octogesimaeseptimae quaestionis, dubium primo occurrit, simpliciter et ad hominem, an inordinatio quae est essentialiter malum culpae, sit poena. Et simpliciter quidem dubium est ex Scoto, in XXXVI distinctione Secundi, hoc tenente, ex eo quod poena formaliter est carentia boni convenientis voluntati et volenti: sed privatio rectitudinis debitae in actu voluntatis, est carentia boni convenientis: ergo. Probatur minor: quia magis conveniens est voluntati bonum honestum quam commodum. – Et confirmatur. Quia ablatio boni commodi est simpliciter poena. Ergo magis et maior poena est ablatio boni iusti: quanto magis convenit voluntati, et maius est.

Ad hominem vero, Auctorem scilicet, quia ipsemet, in Qq. *de Malo*, qu. I, art. 4, ad 2, tractans illud Augustini * [* *Confess.* lib. I, cap. XII.], *Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena*, dicit quod *ex eo quod inordinationem illam invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae.*

In oppositum est quia inordinatio illa ut in voluntate, esset culpa; et culpa per se esset poena, quia per se convenit

culpae esse in voluntate. – Praeterea, Auctor multum esset diminutus, dicens quot modis pecatum potest esse poena, et negans formaliter, et affirmans ex parte causae, substantiae actus et effectus, et tacens hoc.

II. Ad evidentiam huius difficultatis, sciendum est quod tenentes inordinationem culpae esse poenam, distinguunt quod ipsa dupliciter sumitur: scilicet ut est a voluntate, et sic culpa et non poena; et ut est in voluntate, et sic poena et non culpa. Quia in potestate voluntatis est primo modo, et non secundo: nam voluntas inquantum subiectum, non habet formam inhaerentem in sua potestate. Et sic est iusta, et ordinativa culpae. A Deo autem dicunt quod est ut a deserente. Et haec opinio attribuitur Magistro Sententiarum, in xxxvi distinctione Secundi *. Et videtur habere multos sequaces. Quin etiam s. Thomae tribuitur, propter supradicta * verba: et quia hic, loquens de peccato per se, dicit quod ***peccatum per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpae,*** quasi praeservans se a peccato secundum omnem aliam rationem, puta secundum quod est in voluntate.

* Cf. Scot. loc. cit.
* Num. praeced.

III. Verum in hac re, sicut et in ceteris, rationi simul et auctoritati Sanctorum obediendum puto. Rationes autem pro parte affirmativa, ex disconvenientia et involuntario sumuntur. Ex disconvenientia quidem, quia inordinatio actionis voluntariae magnum malum est voluntatis: ac propterea non parva est poena voluntatem illam habere. – Ex involuntario autem, dupliciter. Primo, quia talem inordinationem inesse non est voluntarium. Secundo, quia talem inordinationem pati non est voluntarium. Constat autem et eam inesse peccanti; et peccantem pati illam, dum incurrit illam nolens illam incurrere, si posset, exercendo actum peccati.

IV. Pro parte autem negativa, ex resolutione poenae in Deum ut causam, ratio sumitur. Cum enim omnis poena iusta sit, et a Deo, ut patet per Augustinum, in libro *Octoginta trium Quaest.* *; oportet quod inordinationem culpae esse in peccante, vel incurrere peccantem, sit a Deo. Hoc autem est impossibile. Ergo. – Consequentia est per se nota. Falsitas autem consequentis probatur: tum quia *accidentis esse est inesse,* ac per hoc causans inordinationem ut inhaerentem, causat eam simpliciter; tum quia peccans est malus formaliter, denominatione intrinseca, inordinatione ut inhaerente, ac per hoc a Deo. – Et haec militant contra utramque viam. Quia incurrere talem inordinationem agendo, est peccare: quod non est a Deo. Et incurrere eam recipiendo, est subiici illi, quod consistit in inhaesione: quae, ut probatum est, non est a Deo nisi in me esse peccatum sit a Deo.

* Qu. LXXXII.

V. Si quis autem consideret utrasque rationes, videbit quod primae * facile solvuntur. Nam falsum in primis est quod poena sit carentia boni convenientis voluntati et volenti. Plus enim exigitur ad rationem poenae, scilicet quod sit contra voluntatem: cum consistat in pati. Secundum enim Augustinum, in I *de Lib. Arbit.* *, *culpa est malum quod agimus, poena malum quod patimur.* Et in libro *de Fide ad Petrum* *: *Geminum est creaturae rationalis malum: unum quo voluntarie deficit a summo bono, alterum quo invita punitur.* Unde privatio iustitiae in actu est longe maius malum quam privatio commodi, et magis disconveniens: non tamen sequitur, *Ergo est magis poena,* a superiori ad suum inferius affirmative. Sed bene sequitur, *Ergo est peius quam poena.* Et hoc verum est: quia est malum culpae, quod longe peius est.

* Cf. num. I, III.
* Cap. I.
* Cap. XXI. - Fulgent.

Quae autem afferuntur ad salvandum involuntarium, parum prosunt, propter duo. Primo, quia ipsa privatio ordinis in actione culpae, non est primo et directe voluntaria; sed, ut ex supradictis * patet, sufficit ad hoc quod malum culpae sit, quod indirecte et secundario voluntaria sit, quia *nemo operatur aspiciens ad malum* *. Unde cum poena et culpa distinguantur per voluntarium et involuntarium; et sic voluntarium in privatione ut mallemus illam vitare salvo actu, constituat in eo culpae malum; consequens est ut aliter involuntarium concurrat ad rationem poenae.

* Qu. LXXII, art. I.
* Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV. - S. Th. lect. XIV, XXII.

Secundo, quia inhaesio, sive passio, huius inordinationis culpae, aut ponitur effectus actionis inordinatae quae est peccatum, aut non. Si ponitur effectus, aut formalis: – et tunc idem est iudicium de culpa et tali effectu; sicut idem est iudicium de caecitate et esse caecum, albedine et esse album. Si aliter, quasi sicut passio est effectus actionis, tunc non esset dicendum quod ipsa essentia peccati est poena, sed secundum suum effectum: et continetur hoc sub tertio membro posito in littera. – Si non ponitur effectus, sed ponitur identice idem et respectu distincta, extra voluntarium non est: neque enim voluntarie tantum peccans agit, sed se in peccato ponit, et in peccato perseverat.

VI. Solutio autem quae datur a Scoto * ad rationem factam pro parte negativa, quod inordinatio ista est a Deo non infligente, sed deserente *, nihil omnino valet. Quia ad rationem poenae exigitur quod sit a Deo eo modo quo culpa non est ab eo: scilicet ut in ipsum resolvitur tanquam in primam causam, positive vel negative, sicut cetera iusta. Sed reduci in Deum ut deserentem, non est reduci in ipsum ut primam causam. Ergo. – Probatur minor. Quia habere Deum ut causam deserentem, commune est culpae et poenae, est enim Deus causa mali culpae deserendo: et tamen simpliciter negatur quod sit illius causa, ut affirmatur simpliciter quod est causa poenae. Deus igitur ut deserens, non est a quo est poena, sed plus oportet addere.

* Loc. cit. num. I.
* Cf. num. II, IV.

Et confirmatur. Quia inter desertionem culpae et poenae hoc interest, quod Deus, respectu culpae, vult desertionem, sed non culpam: respectu poenae, vult desertionem et poenam. Et propterea etiam deserendo, est simpliciter causa poenae per voluntatem suam. Sed Deus non vult inordinationem iustitiae, quae est essentialiter malum culpae, quae ponitur poena. Ergo deserendo non est causa huius poenae, sicut nec culpae. – Probatur minor. Quia si Deus vellet inordinationem peccati esse in me, Deus vellet in me esse peccatum, me habere peccatum: quod est impossibile.

VII. Quia igitur pars negativa rationi inhaeret et auctoritati *, ideo cum dicitur, *Iussisti, Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena* *, ex parte substantiae actus vel effectus, intelligitur, ut in littera dicitur. – Et hoc modo glossari potest Auctor in verbis illis in contrarium allatis *: ut intelligamus poenam admixtam culpae ex eo quod inordinatio est quodammodo involuntaria, non in ipsa inordinatione peccati, sed eius inseparabili effectu. Vel dicatur correcta esse verba illa hic, dum pluries Auctor replicat nullo modo peccatum per se posse esse poenam peccati: neque enim frustra dicit et replicat ly *nullo modo* et ly *potest.*

* Cf. num. IV.
* Cf. num. I.
* Ibid.

VIII. In eodem secundo articulo, in primo modo quo peccatum ponitur poena praecedentis peccati, dubium occurrit ex Scoto, in XXXVI distinctione Secundi, qui contra hoc arguit non tanquam falsum, sed difficile et dimittendum. Quia si peccatum ponitur poena praecedentis peccati, propter subtractionem auxilii, sequitur quod peccatum secundum non est in potestate voluntatis, et voluntas non potest tunc non deficere. – Probatur sequela. Quia non est in potestate sua; nec paratum auxilium divinum, quo eget ad recte agendum absque defectu peccati.

Secundo arguit quod non simile est quod subtractio gratiae ponatur poena, et quod subtractio divini auxilii ad rectificandum actum secundum, ponatur poena. Tum quia Deus non dedit gratiam antecedenter, sicut rectitudinem actus. Tum quia carentia rectitudinis est semper novum malum; carentia vero gratiae est habituale malum. Et ex hoc sequitur quod ista rectitudo semper debet esse in potestate voluntatis, illa autem non semper, sed dum habebatur: alioquin, ut dictum est, non posset non peccare in secundo peccato, quod ponitur poena primi peccati.

IX. Ad hoc dicitur negando sequelam, scilicet quod peccatum secundum non esset in potestate voluntatis. Nam ad hoc sufficit quod sit in potestate voluntatis facere quod in se est, et quod possit singulos actus peccati vitare, et quod, quantum in se est, possit ad gratiam rehabendam se praeparare. Sed de his inferius, qu. CIX *, erit sermo diffusius. Sicut namque iuste subtrahitur gratia habitualis, sic consequenter auxilium divinum actuale spectans ad gratuita, quale est auxilium efficax ad non peccandum.

* Art. 8. - Cf. Comment.

Ad secundum dicitur quod, quia Deus vult omnes ho-

mines salvos fieri antecedenter, vult etiam eis gratiam antecedenter, sicut et rectitudinem actus. Et licet carentia gratiae formaliter sit privatio habitualis, virtualiter tamen est privatio actualis auxilii ad rectitudinem actus, et multa mala nova vitanda. Et nihilominus in potestate peccatoris est resurgere a peccato ad gratiam, sicut et recte operari, scilicet facere quod in se est. Unde dissimilitudo inter gratiam habitualem et actualem, admissa, nihil obstat.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ALIQUOD PECCATUM INDUCAT REATUM AETERNAE POENAE

Part. III, qu. LXXXVI, art. 4; II *Sent.*, dist. XLII, qu. I, art. 5; IV, dist. XXI, qu. I, art. 2, qu[a] 3; dist. XLVI, qu. I, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. CXLIII, CXLIV; *De Malo*, qu. VII, art. 10; *Compend. Theol.*, cap. CLXXXIII; *In Matth.*, cap. XXV; *Ad Rom.*, cap. II, lect. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum aeternae poenae. Poena enim iusta adaequatur culpae: iustitia enim aequalitas est. Unde dicitur Isaiae XXVII * [* Vers. 8.]: *In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, iudicabit* [α] *eam.* Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenae aeternae.

2. PRAETEREA, *poenae medicinae quaedam sunt*, ut dicitur in II *Ethic.* * [* Cap. III, n. 4. - S. Th. lect. III.] Sed nulla medicina debet esse infinita: quia ordinatur ad finem; *quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum*, ut Philosophus dicit, in I *Polit.* * [* Cap. III, n. 17. - S. Th. lect. VIII.] Ergo nulla poena debet esse infinita.

3. PRAETEREA, nullus semper [β] facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur. Sed *Deus non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur *Sap.* I * [* Vers. 13.]. Ergo non puniet homines poena sempiterna.

4. PRAETEREA, nihil quod est per accidens, est infinitum [γ]. Sed poena est per accidens: non est enim secundum naturam eius qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

SED CONTRA EST quod dicitur Matth. XXV * [* Vers. 46.]: *Ibunt hi in supplicium aeternum.* Et Marc. III * [* Vers. 29.] dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * [* Art. 1.] dictum est, peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus. Unde quandiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis est: si autem salvetur principium [δ], eius virtute defectus reparari possunt. Sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio, nisi sola virtute divina: si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cuiuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem, tam in iudicio divino quam in humano, sicut [ε] Augustinus dicit, XXI *de Civ. Dei* * [* Cap. XI.]: in nullo iudicio requiritur ut poena adaequetur culpae secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea poena punitur: sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte. In qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium: et sic repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Iustum autem [ζ] est, secundum Gregorium * [* Cf. loc. cit. infra.], quod qui in suo aeterno peccavit contra Deum, in aeterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo aeterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis: sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. Unde dicit Gregorius, XXXIV *Moral.* * [* Cap. XIX, al. XVI, in vet. XII. - Cf. *Dialog.* lib. IV, cap. XLIV.], quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod poena etiam quae secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis: sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu poenae peccare desistant; secundum illud *Proverb.* XIX * [* Vers. 25.]: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et aeternae poenae reproborum a Deo inflictae, sunt medicinales his qui consideratione poenarum abstinent a peccatis; secundum illud Psalmi LIX * [* Vers. 6.]: *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

AD TERTIUM DICENDUM quod Deus non delectatur in poenis propter ipsas; sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae haec requirit.

AD QUARTUM DICENDUM quod poena, etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem ordinis et ad Dei iustitiam. Et ideo, durante inordinatione, semper durat poena.

α) *iudicabit.* – *iudicabo* codices.
β) *semper.* – *sapiens* Pa.
γ) *est infinitum* – *potest infinitum dici* EF.
δ) *principium.* – *eius principium* BCDGL, *principium eius* E. – Pro *defectus*, *alii defectus* PABla.
ε) *sicut.* – *sed sicut* Pa.
ζ) *autem.* – *tamen* PACDGHILa, *enim* EFK.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PECCATO DEBEATUR POENA INFINITA SECUNDUM QUANTITATEM

II *Sent.*, dist. XLII, qu. I, art. 5, ad 2; IV, dist. XLVI, qu. I, art. 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccato debeatur poena infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Ierem.
* Vers. 24. x *: *Corripe me, Domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo: ne forte ad nihilum redigas me.* Ira autem vel furor Dei metaphorice significat vindictam divinae iustitiae: redigi autem in nihilum est poena infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam, peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem.

2. PRAETEREA, quantitati culpae respondet quan-
* Vers. 2. titas poenae; secundum illud *Deuteron.* XXV *: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum: tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem quam percutere hominem privatum; Dei autem magnitudo est infinita. Ergo poena infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. PRAETEREA, dupliciter est aliquid infinitum: duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est poena infinita. Ergo et quantitate.

SED CONTRA EST quia secundum hoc omnium mortalium peccatorum poenae essent aequales: non enim est infinitum infinito maius.

RESPONDEO DICENDUM quod poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt. Quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum: unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum. Et ex hac parte peccatum est finitum: tum quia ipsum bonum commutabile est finitum; tum quia ipsa conversio est finita, non enim possunt esse actus creaturae infiniti. Ex parte igitur aversionis, respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita: est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatae conversionis, respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinae iustitiae: quia repugnat perpetuitati poenae, quae
est secundum divinam iustitiam, ut dictum est *. * Art. praeced.
Sed in nihilum redigi dicitur qui spiritualibus bo-
nis privatur; secundum illud I *Cor.* XIII *: *Si non* * Vers. 2.
habuero caritatem, nihil sum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis: sic enim homo contra Deum peccat.

AD TERTIUM DICENDUM quod duratio poenae respondet durationi culpae, non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante manet reatus poenae. Sed acerbitas poenae respondet gravitati culpae. Culpa autem quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret: et ideo debetur ei poena aeterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem: et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

Commentaria Cardinalis Caietani

OMISSO tertio articulo, in corpore quarti, et responsione ad secundum, dubium occurrit de conclusione et ratione una, scilicet quod peccato non debetur poena infinita intensive, quia conversio peccati est ad commutabile bonum, et ex hac parte non est contra Deum. Falsum enim est quod peccatum ex parte conversionis non sit contra Deum: quia ex parte conversionis aliquod peccatum habet Deum pro obiecto, ut patet de odio Dei. Et ex hoc patet etiam quod non universaliter est verum quod conversio in omni peccato sit ad commutabile bonum: est enim in huiusmodi peccatis conversio ad incommutabile bonum nolendum, negandum, etc., ut proprium obiectum peccati.
* Art. 4. Et confirmatur: quia ipse Auctor superius in qu. LXXII *, expresse dixit quod divisio peccati contra Deum, seipsum et proximum, est divisio penes obiecta, unde peccata specificantur. Et sequitur etiam ex hoc, ut talibus peccatis debeatur infinita poena intensive.

II. Ad hoc dicitur quod, quia impossibile est aliquem habere simul plures ultimos fines, ut in principio istius
* Qu. I, art. 5. operis * habuimus, et necesse est peccantem habere aliquem ultimum finem; oportet ut aversio a Deo ultimo fine, sit cum conversione ad alium ultimum finem, qui, cum non sit Deus, commutabile bonum vocatur. Et quoniam ultimus finis in omnibus, tam prosequendo quam fugiendo, appetitur, et est primum appetitum formaliter, quamvis consequenter; consequens est ut in omni peccato sit conversio ad commutabile bonum, quamvis diversimode: quia in prosequendo bonum, salvatur conversio ad illud directe; in fugiendo vero malum, salvatur conversio ad illud indirecte, dum fugitur directe malum quia contrariatur illi commutabili bono. Peccator namque, nimis seipsum amans, ac per hoc seipsum constituens sibi ut finem ultimum, refutato Deo; amando desiderandoque inordinate aliquid, seipsum amat ac desiderat participatum in illo desiderato. Odiendo vero inordinate aliquid, non odit seipsum, sed odit illud ut contrarium sibi amato: et sic etiam in odio convertitur ad seipsum radicaliter et indirecte.

Ex hoc autem solvendum est motum dubium. Et dicendum quod peccatum esse contra Deum ex parte conversionis, potest dupliciter intelligi: scilicet praecise, vel in ordine ad commutabile bonum. Et quod contra Deum praecise nullum peccatum est ex parte conversionis: quoniam ex hac parte omne peccatum fundatur super commutabili bono primo appetito. Sed multa peccata sunt contra Deum ex hac parte in ordine ad bonum commutabile. Et sic odium Dei est contra Deum: habetur namque odio Deus non praecise, sed ut contrarius commutabili bono nimis amato a peccatore illum odio habente.

III. Sed contra hoc instatur: quia sicut caritas amat Deum in se pure, ita odium Dei terminatur ad ipsum Deum in se pure, et non ut contrarium amato bono.

Ad hoc dicitur quod Deus in seipso secundum se est quod terminat odium; et esse contrarium bono commutabili, est quo Deus est obiectum odii. Quoniam Deus non est obiectum odii nisi ut apparens malus peccanti: odii enim obiectum est malum vel apparens malum, sicut amoris bonum vel apparens bonum. Nec per aliquid apparet illi Deus malus, nisi quia disconvenit bono commutabili a

se amato. In ratione autem mali quod est vel apprehenditur malum alicui, clauditur privatio oppositi boni. Et propterea oportet quod, cum Deus secundum se non habeat rationem mali nec simpliciter nec alicuius, quia est omne bonum; si odii obiectum est, quod apprehendatur ut indutus privatione boni commutabilis nimis amati, et sub hac ratione ipse etiam in seipso obiectum sit odii, ut quod odio habetur. Et hoc sufficit ad contrarietatem inter caritatem et odium Dei: sunt enim circa idem obiectum quod, et non circa idem obiectum quo, ut patet.

Et sic salvatur littera, quod peccatum ex parte conversionis ad obiectum, non est infinitum, quia est bonum commutabile. Deus enim licet ut obiectum quod odii, sit infinitus, ipse tamen ut constat ex *quod* et *quo*, idest sub ratione mali, non est infinitus: quia non est privativum boni infiniti, sed commutabilis boni. Dic ergo quod, licet Deus sit obiectum quod alicuius peccati, nullius tamen peccati est obiectum nisi sub ratione aliqua finita, quia non nisi dependente a commutabili bono nimis amato. Et propterea nullum peccatum ex parte conversionis est infinitum.

IV. In eodem quarto articulo, in responsione ad primum, adverte quod, licet peccatum ex parte sui, quia aversione aufert, quantum ex se est, a Deo divinitatem suam, qua sibi debetur quod sit omnium finis ultimus, et conversione confert divinam proprietatem bono commutabili, reatum incurrat annihilationis, tanquam reus laesae maiestatis: – neque enim minus meretur quis privari beneficio essendi a Deo, quam ab homine; sed constat ab homine iuste privari aliquem ipso esse, et quantum ab homine fieri potest, annihilari, dum occiditur, incineratur, dispergitur cinis, etc., per accidens namque est ad iustitiam humanam quod remaneat materia et anima separata; ergo multo iustius potest privari peccator ipso esse totaliter, quod non ab habente, sed ipso Deo gratioso beneficio suscepit, et conservatur: – si tamen consideretur peccatum ut stat sub statuto ordine a divina iustitia, quae perpetuam statuit poenam, sic peccatum non incurrit reatum annihilationis: quia poena annihilationis repugnat poenae perpetuitatis. Et secundum hanc distinctionem verificare potes dicta hic et alibi * ab Auctore, et specialiter in XLVI distinctione Quarti, qu. II, art. II, qu^a I, ad 4, ubi vult quod, de rigore iustitiae, etiam pro peccato originali meremur annihilari. Hoc enim ex nostro demerito intelligendo, secundum convenientiam divinae iustitiae, quae citra dignum sub materia punitiva est, dicimus non incurri reatum annihilationis.

* Cf. IV *Sent.*, dist. XLVI, qu. I, art. 3, ad 6; *De Pot.*, qu. V, art. 3, ad 6.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM OMNE PECCATUM INDUCAT REATUM POENAE AETERNAE

Part. III, qu. LXXXVI, art. 4; II *Sent.*, dist. XLII, qu. I, art. 5; IV, dist. XLVI, qu. I, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. CXLIII; *De Malo*, qu. VII, art. 1, ad 24; art. 10, 11; *Compend. Theol.*, cap. CLXXXII.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omne peccatum inducat reatum poenae aeternae. Poena enim, ut dictum est *, proportionatur culpae. Sed poena aeterna differt a temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum: cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena aeterna, sicut dictum est *, videtur quod nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

* Art. praeced.

* Art. 3.

2. PRAETEREA, peccatum originale est minimum peccatorum: unde et Augustinus dicit, in *Enchirid.* *, quod *mitissima poena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur*. Sed peccato originali debetur poena perpetua: nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato; ut patet per id quod Dominus dicit, Ioan. III *: *Nisi quis renatus* [α] *fuerit denuo, non potest videre regnum Dei*. Ergo multo magis omnium aliorum peccatorum poena erit aeterna.

* Cap. XCIII.

* Vers. 3.

3. PRAETEREA, peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adiungitur: cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam iustitiam. Sed peccato veniali debetur poena aeterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato: quia in inferno nulla potest esse remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena aeterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit, in IV *Dialog.* *, quod quaedam leviores culpae post hanc vitam remittuntur. Non ergo omnia peccata aeterna poena puniuntur.

* Cap. XXXIX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem: puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis.

* Art. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus: differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine: quaedam vero per inordinationem circa ea quae sunt ad finem. Finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem, in infinitum differt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccato originali non debetur poena aeterna ratione suae gravitatis: sed ratione conditionis subiecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solam [β] fit remissio poenae.

Et similiter dicendum est ad tertium, de veniali peccato. Aeternitas enim poenae non respondet quantitati culpae, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est *.

* Ibid.

α) *renatus.* – *natus* PBCDGIL.

β) *solam.* – *sola* ed. *a*, *solum* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto dubium occurrit ex Scoto, in xxi distinctione IV *Sent.* *, volente quod poena peccato veniali respondens in inferno finietur. Probatque hoc tripliciter. Primo, quia Deus punit citra condignum. Perpetuare autem temporalem poenam, non est punire citra condignum. Ergo.

* Qu. 1.

Secundo, quia etiam secundum rigorem iustitiae, iniquum est poenam aeternam infligere pro illo cui secundum se debetur poena temporalis. – Nec per accidens, quia scilicet iunctum est mortali, hoc licet: quia coniunctio cum altero non facit hoc exire in infinitum istud genus culpae; ergo nec iuste respondere poenam in infinitum excedentem.

Tertio, quia peccator post susceptam poenitentiam in gratia a confessore, et impletam pro parte, si recidivans in mortali decidit, pro residuo poenae illius temporalis, in inferno temporaliter punietur. Ergo et in veniali similiter.

II. Ad evidentiam horum, scito ex littera * quod, quia sola gratia est principium remissionis poenae, quia sola ponit hominem in statu capaci ex condigno remissionis non solum culpae sed poenae; idcirco remissibilitas et irremissibilitas tam culpae quam poenae, positive sumptae, attenduntur penes statum subiecti, scilicet esse in gratia vel non; et non attenduntur universaliter penes ipsa peccata. Et non advertere hoc multos decipit. Existens enim in gratia, ut sic, habet in se unde debeatur sibi quandoque remissio omnis culpae et poenae: quia habet in se unde debetur sibi vita aeterna, quae non compatitur culpam aut poenam. Et sic statui gratiae convenit remissibilitas positive: vindicat enim sibi illam. Statui vero culpae extra gratiam, convenit irremissibilitas positive: quia *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis* *. Ita quod, quia talis status fit per privationem principii omnis remissionis, caritatis scilicet et gratiae; ideo ex hoc ipso sibi vindicat irremissibilitatem, quod est habere irremissibilitatem positive.

* In resp. ad 2.

* Aristot. *Analyt. Poster.* lib. I, c. xiii, n. 8. - S. Th. lect. xxiv.

Penes culpas autem loquendo, nulla culpa est remissibilis positive: quia nullam sibi vindicat remissionem, quia nulla ponit principium remissionis, quae est caritas. Sed aliqua, scilicet venialis, dicitur secundum se remissibilis negative, idest per non ablationem principii remissionis: peccatum enim veniale secundum se non privat caritate. Ad irremissibilitatem autem culpa se habet sic quod mortalis est irremissibilis positive, quia contrariatur caritati: venialis autem per accidens, quia scilicet est in subiecto existente in statu non capaci remissionis. Et quia temporalitas poenae respondet remissibilitati, aeternitas vero irremissibilitati, ut in littera etiam dicitur *; ideo oportet esse cautum, et distinguere de debito poenae temporalis et aeternae, ut solvantur obiecta.

* In resp. ad 3.

III. Ex his igitur respondetur argumentis *. Et ad primum dicitur quod de veniali peccato dupliciter loqui contingit. Scilicet secundum se, idest solitarie sumpto: et sic ei debetur poena temporalis negative, sicut et remissibile est negative; et ut sic, negamus quod puniatur poena aeterna. Alio modo, in tali supposito. Et tunc iuxta illius suppositi statum iudicandum est: nam in supposito habente gratiam, puniendum est poena temporali; in non habente gratiam, poena aeterna. Et quoniam iudicium poenae non fit de peccato secundum se, idest solitarie sumpto, sed simpliciter ut est in hoc; ideo simpliciter dicendum est quod peccato veniali in statu gratiae debetur poena temporalis, extra illum aeterna. Et abstrahendo ab his, nec temporalis nec aeterna positive: sed temporalis negative, quia non ponit ex se aeternitatem.

* Cf. num. 1.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Distingue tamen ly *secundum se debetur poena temporalis* dupliciter intelligi. Primo, per se positive: scilicet ut culpa venialis exigat per se poenam temporalem, sicut mortale vindicat sibi aeternam. Et in hoc sensu falsum assumitur. Alio modo, solitarie et negative: sicut diaphanum secundum se est tenebrosum, quia ex se non ponit lumen exclusivum tenebrae. Et sic verum est quod veniali debetur poena temporalis: quia ex se non ponit unde poena sibi debita perpetuetur. Cum hoc tamen stat quod aliunde possit poena sibi debita iuste perpetuari, scilicet ex conditione subiecti: sicut stat quod diaphano secundum se tenebroso aliunde adveniat lumen. Et sic Scotus deceptus videtur in non distinguendo inter hos duos sensus. Neque enim iniustum est perpetuare quod conditio subiecti perpetuandum exigit: nec propterea recedit Deus a lege sua ut citra condignum puniat. Cum damnato enim, cum ex mortali annihilari meruerit, gratiose agitur quod solum perpetuantur poenae ei debitae pro quibuscumque peccatis, conservata ei substantia; iuxta illud: *Misericordiae Domini quod non consumpti sumus* *.

* *Thren.* c. iii, vers. 22.

Ad exclusionem autem huius responsionis dicitur, quod culpam venialem exire suum genus culpae in infinitum ex coniunctione cum alio, contingit dupliciter. Primo, quantum ad rationem culpae. Et sic dicitur quod non exit in infinitum, immo nec parum: in suo namque genere et sua specie ac quantitate manet. Secundo, quantum ad rationem remissibilis. Et sic exit in infinitum: quia de non irremissibili fit irremissibilis; et consequenter de reatu ad poenam non aeternam, transit in reatum poenae aeternae. Totum enim hoc est propter conditionem subiecti, non aliquam mutationem in ipsa culpa veniali aut eius reatu. Propter quod rectius diceretur quod in argumento est sophisma Consequentis. Non enim ex hoc solo quod culpa venialis in infinitum exit, debetur ei poena aeterna: sed ex hoc, vel ex consequentia subiecti positi extra statum satisfactionis, vel ex permanentia aeterna ipsius culpae, quia durante culpa durat poena. Unde fallacia Consequentis est a pluribus causis ad unam determinate: in proposito enim duae ultimae causae inveniuntur.

IV. Ad tertium dicitur quod etiam illa residua poena aeterna erit propter conditionem subiecti: quia, ut in littera dicitur, in responsione ad secundum, remissio poenae fit sola gratia gratum faciente. Nec oppositum putes docuisse Auctorem in IV *Sent.*, dist. xxii, qu. 1, art. 1, ad 5. Quoniam ibi reprehenditur sola similitudo causae aeternitatis poenae in veniali, et in hoc residuo. Et bene dicitur. Ut enim dictum est *, in veniali causa est duplex, scilicet perseverantia culpae, et status non satisfactorius: in hoc residuo causa est solus status. Et ibi dissimilis ratio dicitur quoad primam causam: hic vero sola secunda causa, quae communis est omnibus, ponitur.

* Num. praec.

Nec rursus accipias responsionem ibidem secundo loco datam, nisi recitative. Ipse namque ex propria mente determinat hic quod in eodem Quarto, dist. xv, qu. 1, art. iii, qu. 2, docuerat.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM REATUS POENAE REMANEAT POST PECCATUM

Part. III, qu. LXXXVI, art. 4; II *Sent.*, dist. XLII, qu. I, art. 2; *Compend. Theol.*, cap. CLXXXI.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod reatus poenae non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenae. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenae.

2. PRAETEREA, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur poena, sed magis praemium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenae.

3. PRAETEREA, *poenae sunt medicinae*, ut dicitur in II *Ethic.* * Sed postquam aliquis iam est ab infirmitate curatus, non adhibetur sibi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenae.

* Cap. III, n. 4. - S. Th. lect. III.

SED CONTRA EST quod dicitur II *Reg.* XII *, quod *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Veruntamen quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur. Et sic reatus poenae remanet, peccato remoto.

* Vers. 13, 14.

RESPONDEO DICENDUM quod in peccato duo possunt considerari: scilicet actus culpae, et macula sequens. Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus *, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim [α] peccati facit hominem reum poenae, inquantum transgreditur ordinem divinae iustitiae; ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae, aliquid contra illud quod vellet [β], spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in iniuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae. Unde patet quod, cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae.

* D. 831.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra * dictum est. Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat: utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Est enim de ratione poenae quod sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, tamen tunc, et pro hoc, est [γ] voluntaria. Unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria: sicut patet ex his quae supra * de voluntario et involuntario dicta sunt. Dicendum est ergo quod, remota macula culpae, potest quidem remanere reatus non poenae simpliciter, sed satisfactoriae.

* Qu. LXXXVI, art. 1.
* Qu. VI, art. 6.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sicut, cessante actu peccati, remanet macula, ut supra * dictum est; ita etiam potest remanere reatus. Cessante vero macula, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est *.

* Qu. LXXXVI, art. 2.
* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod virtuoso non debetur poena simpliciter, potest tamen sibi deberi poena ut satisfactoria: quia hoc ipsum ad virtutem pertinet, ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

AD TERTIUM DICENDUM quod, remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt: ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae; et ad amovendum scandalum aliorum, ut aedificentur in poena qui sunt scandalizati in culpa [δ]; ut patet ex exemplo de David inducto *.

* In arg. *Sed contra.*

α) *enim.* – *autem* EF.
β) *vellet.* – *simpliciter* addunt codices et *a*.
γ) *tamen … est.* – *tamen nunc* (*tunc* CDFGLpH, *ut nunc* sH) *et per hoc est* ACDFGHIKL, *tamen nunc et per hoc* pB, *tamen ut tunc est* sB; *non tamen ut nunc: et per hoc est* Pa.
δ) *in culpa.* – *culpa* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo sexto eiusdem quaestionis octogesimaeseptimae, hoc solum notandum occurrit, quod quia, deleta macula, non remanet reatus poenae simpliciter sed satisfactoriae, ex hoc ipso manifeste liquet quod post consecutionem veniae, remanet ille qui peccavit, reus poenae satisfactoriae. Ac per hoc, si in statu satisfactorio non solvit eam, nunquam solvet eam. Et propterea si ante satisfactionem recidivat, non satisfaciet, extra satisfactorium statum positus. Et sic nec in inferno, ubi non satisfacere, sed *satis-pati* poni posse a quibusdam creditur, non satisfaciet, sed aeternaliter punietur. Et in hac vita, durante statu peccati mortalis, non satisfaciet, ex defectu status.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM OMNIS POENA SIT PROPTER ALIQUAM CULPAM

IIª IIªᵉ, qu. CVIII, art. 4; Part. III, qu. XIV, art. 1, ad 3; II *Sent.*, dist. XXX, qu. 1, art. 2; dist. XXXVI, art. 4; IV, dist. XV, qu. 1, art. 4, quª 2, ad 3; dist. XLVI, qu. 1, art. 2, quª 3; III *Cont. Gent.*, cap. CXLI; *De Malo*, qu. 1, art. 4; qu. V, art. 4; *In Ioan.*, cap. IX, lect. 1.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnis poena sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Ioan. IX * [Vers. 2, 3.], de caeco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes eius, ut nasceretur caecus.* Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati, graves poenas patiuntur, ut puta febres, daemonum oppressiones, et multa huiusmodi: cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati. Et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris, qui haec non patiuntur. Non ergo omnis poena est pro peccato.

2. PRAETEREA, eiusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus [α]: dicitur enim de iniquis in Psalmo LXXII * [Vers. 5.]: *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur;* et *Iob* XXI * [Vers. 7.]: *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis;* et Habacuc I * [Vers. 13.] dicitur: *Quare respicis contemptores et taces, conculcante impio iustiorem se?* Non ergo omnis poena infligitur pro culpa.

3. PRAETEREA, de Christo dicitur I Pet. II * [Vers. 22.], quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.* Et tamen ibidem * [Vers. 21.] dicitur quod *passus est pro nobis.* Ergo non semper poena a Deo dispensatur pro culpa.

SED CONTRA EST quod dicitur *Iob* IV * [Vers. 7 sqq.]: *Quis unquam* [β] *innocens periit? Aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit, in I *Retract.* * [Cap. IX. - Cf. *de Lib. Arbit.*, lib. III, cap. XVIII.], quod *omnis poena iusta est, et pro peccato aliquo impenditur.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * [Art. praeced.] dictum est, poena potest dupliciter considerari: simpliciter, et inquantum est satisfactoria. Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat: sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. – Si vero loquamur de poena simpliciter, secundum quod habet rationem poenae, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem. Et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem poena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur, destituta auxilio originalis iustitiae: sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates quae ex defectu naturae in hominibus [γ] contingunt.

Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali, ut in Primo * [Qu. XLVIII, art. 5.] dictum est. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis, et exteriorum rerum; contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori: sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde non dicit [δ] simpliciter rationem poenae, sed medicinae: nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto: quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales exhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus, reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et poenae originalis peccati, ut dictum est * [In corpore: et qu. LXXXV, art. 5.]. Et manent etiam post baptismum, propter causam superius * [Qu. LXXXV, art. 5, ad 2.] dictam. Et quod non sint aequaliter in omnibus, contingit propter naturae diversitatem, quae sibi relinquitur, ut supra * [Ibid., ad 1.] dictum est. Ordinantur tamen huiusmodi defectus, secundum divinam providentiam, ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum, qui poenis admonentur; et etiam ad gloriam Dei.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam iustitiam ut virtuosis det spiritualia bona; et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem: ut enim Dionysius dicit, VIII cap. *de Div. Nom.* * [S. Th. lect. IV.], *divinae iustitiae est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia

α) *invenimus.* – *videmus* EF.
β) *unquam.* – Om. codices; pro *flante, dante* ABCDEGIL.
γ) *in hominibus.* – *in omnibus* CDHL, *hominibus* P.
δ) *dicit.* – *habet* Pa.

ε dantur, in malum spiritualium cedit [ε]. Unde in Psalmo LXXII concluditur *: *Ideo tenuit eos superbia.*

* Vers. 6.

Ad tertium dicendum quod Christus poenam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ε) *cedit.* – *cedunt* ABCDHIKLa, *cadit* G.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ALIQUIS PUNIATUR PRO PECCATO ALTERIUS

IIª IIᵃᵉ, qu. CVIII, art. 4, ad 1; II *Sent.*, dist. XXXIII, qu. 1, art. 2; IV, dist. XLVI, qu. II, art. 2, quª 2, ad 3; *De Malo*, qu. IV, art. 8, ad. 6, 7, 8, 9, 12, 15; qu. V, art. 4; *Quodl.* XII, qu. XVI, art. 1, ad 1; *In Ioan.*, cap. IX, lect. 1.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim *Exodi* XX *: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me.* Et Matth. XXIII * dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram.*

* Vers. 5. * Vers. 35.

2. Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed secundum iustitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus: sicut patet in crimine laesae maiestatis. Ergo etiam secundum divinam iustitiam, unus punitur pro peccato alterius.

3. Praeterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam: non magis hoc diceretur de filiis quam de extraneis, qui simili poena puniuntur his quorum peccata imitantur. Non
α ergo videtur quod filii pro peccatis propriis [α] puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII *: *Filius non portabit iniquitatem patris.*

* Vers. 20.

Respondeo dicendum quod, si loquamur de poena satisfactoria, quae voluntarie assumitur, contingit quod unus portet poenam alterius, inquantum sunt quodammodo unum, sicut iam * dictum est. – Si autem loquamur de poena pro peccato inflicta, inquantum habet rationem poenae, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur *: quia actus peccati aliquid personale [β] est.
β – Si autem loquamur de poena quae habet ra-
γ tionem medicinae, sic [γ] contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim * quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quaedam poenales medicinae ordinatae ad salutem animae. Unde nihil prohibet talibus poenis aliquem puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine: utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quaedam res eorum. Ita tamen quod, si filius vel subditus est particeps culpae, huiusmodi poenalis defectus habet rationem poenae quantum ad utrum-
δ que, scilicet eum [δ] qui punitur, et eum pro quo punitur. Si vero non sit particeps culpae, habet rationem poenae quantum ad eum pro quo punitur: quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinae tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animae, si patienter sustineat.

* Art. praeced. * D. 615. * Art. praeced.

Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum: quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animae nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus poenis, ut dicit Augustinus in Epistola *ad Avitum* *, unus non punitur pro alio: quia quantum ad animam, filius non est res patris. Unde et huius causam Dominus assignans, dicit, Ezech. XVIII *: *Omnes animae meae sunt.*

* Epist. CCL. al. LXXV, *ad Auxilium.* * Vers. 4.

Ad primum ergo dicendum quod utrumque dictum videtur esse referendum ad poenas temporales vel corporales, inquantum filii sunt res quaedam parentum, et successores praedecessorum. Vel si referatur [ε] ad poenas spirituales, hoc di- ε
citur propter imitationem culpae: unde in *Exodo* additur, *his qui oderunt me;* et in Matthaeo dicitur *, *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* – Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii, in peccatis parentum nutriti, proniores sunt ad peccandum: tum propter consuetudinem; tum etiam propter exemplum, patrum quasi auctoritatem sequentes. Sunt etiam maiori poena digni, si, poenas patrum videntes, correcti non sunt. – Ideo autem addidit, *in tertiam et quartam generationem,* quia tantum consueverunt homi-
nes vivere, ut tertiam [ζ] et quartam generationem ζ
videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata patrum ad imitandum, et patres poenas filiorum ad dolendum.

* Loc. cit. vers. 32.

Ad secundum dicendum quod poenae illae sunt corporales et temporales quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit. Et sunt remedia quaedam, vel medicinae, contra culpas sequentes: ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei, tum quia poena propinquorum quodammodo redundat in illos qui peccaverunt, ut dictum est *, inquantum filius est quaedam res patris. Tum etiam quia et domestica exempla, et domesticae poenae, magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterri-
tus, obstinatior videtur; unde et [η] maiori poena η
dignus.

* In corpore.

α) *propriis.* – *suis* EF.
β) *personale.* – *per se poenale* ABCDEFGIKLpH.
γ) *sic.* – Om. Pa.
δ) *eum.* – *ad eum* HK, *et ad eum* sB, *et eum* ceteri; altero loco *ad eum* KsB.
ε) *referatur.* – *referantur* Pa.
ζ) *tertiam.* – *in tertiam* ABCDEFGILpH, *etiam tertiam* K. – Pro *patrum, parentum* Pa.
η) *et.* – *etiam* EF, *et est* PHa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo, omisso septimo, dubium occurrit de poena spirituali. In littera enim dicitur quod ideo non sunt tantum medicinales, quia bonum animae non ordinatur in aliud bonum maius. Falsum in primis hoc est: quia bonum animae ordinatur in bonum divinum, quod est longe melius.

Inefficax deinde est. Quia inter ipsa bona animae, unum ordinatur ad aliud bonum melius. Et expedit quandoque alicui privari aliquo bono spirituali, puta confessione nominis Christi, ut cautius humiliusque resurgat; ut Petro neganti Christum accidit. Gregorius quoque, in III *Dialog.* *, sanctos viros deficere quandoque in aliqua virtute docet, ob custodiam humilitatis. Ratio igitur, et conclusio, non vera videtur.

* Cap. XIV.

II. Ad hoc dicitur quod bonum spirituale in hoc differt a temporali, quod hoc non est secundum se bonum animae, sed in ordine ad aliud: bonum autem spirituale est secundum se bonum animae, per se loquendo. Et propterea sicut se habent ad hoc quod sint bona, ita ad hoc quod privationes eorum sint mala. Temporalia igitur quia in ordine ad aliud sunt bona, in ordine quoque ad aliud privationes eorum malitiam vel bonitatem sortiuntur, et poenae esse possunt: propter quod contingit esse pure medicinales. Spiritualia vero quia secundum se sunt bona animae, secundum se quoque privationes eorum sunt mala: ac per hoc nunquam sunt pure medicinae, sed quando sunt medicinales, sunt poenae et medicinae respectu eiusdem. Et hoc intendit littera.

III. Ad primum in oppositum * dicitur quod male intelliguntur verba litterae. Intendit enim quod sunt bona non in ordine ad aliud, sed secundum se: cum quo stat quod ordinentur in Deum tanquam finem ultimum. – Rursus, intendit comparare ad bona nostra quae sunt quasi nostra bona formaliter: Deus autem est bonum obiective. – Rursus, quia obiectum et adeptio obiecti, finis et acquisitio eius, non ponunt in numerum, sed pro unico computantur; et bona animae sunt quibus acquirimus finem; pro eodem computari possunt, et nihil melius bono spirituali dici potest.

* Cf. num. I.

IV. Ad secundum dicitur quod per accidens contingit privari aliquem bono aliquo spirituali, propter bonum melius spirituale: sed tunc privatio illa non est pure medicinalis, sed etiam poena illius. Et sic accidit Petro de privatione gratiae, et Sanctis quibusdam de privatione alicuius spiritualis boni. Nec oppositum dicit Gregorius, quamvis solius medicinae rationem reddat in defectibus quibusdam Sanctorum.

Adverte tamen hic quod poena species mali est, quod privationem boni debiti, quando, sicut, etc., includit: ne putes omnem negationem boni spiritualis poenae rationem habere.

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis * [Cf. qu. LXXXVII, Introd.]. Et primo, considerandum est de veniali per comparationem ad mortale; secundo, de veniali secundum se * [Qu. LXXXIX.].

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

Secundo: utrum distinguantur genere.

Tertio: utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.

Quarto: utrum veniale peccatum possit fieri mortale.

Quinto: utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.

Sexto: utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VENIALE PECCATUM CONVENIENTER DIVIDATUR CONTRA MORTALE

Supra, qu. LXXII, art. 5; II *Sent.*, dist. XLII, qu. I, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. CXXXIX; *De Malo*, qu. VII, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus, XXII libro *Contra Faustum* * [Cap. XXVII.]: *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam.* Sed esse contra legem aeternam [α], dat peccato quod sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. PRAETEREA, Apostolus dicit, I *Cor.* x * [Vers. 31.]: *Sive manducatis, sive bibitis* [β], *sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. PRAETEREA, quicumque amore alicui rei inhaeret, inhaeret ei vel sicut fruens, vel sicut utens; ut patet per Augustinum, in I *de Doctr. Christ.* * [Cap. III, IV.] Sed nullus peccans inhaeret bono commutabili quasi utens: non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit ibidem. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis est humana perversitas,* ut Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* * [Qu. XXX.] Cum ergo perversitas peccatum mortale nominet [γ], videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. PRAETEREA, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit a bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in Homil. XLI *super Ioan.* * [Tract. XLI. – Cf. Magistr., II *Sent.* dist. XLII.], quod *crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem.* Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

RESPONDEO DICENDUM quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quae si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur: sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur propter eius floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphorice, secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale.

Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, ut supra * [Cf. qu. LXXI, art. 1, ad 3; qu. LXXII, art. 5; qu. LXXIV, art. 9, ad 2.] habitum est, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii, ut dictum est * [Qu. LXXII, art. 5.]. Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra * [Ib.; qu. LXXXVII, art. 3.] dictum est. Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra * [Qu. LXXXVII, art. 3.] dictum est: quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem [δ] principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. – Peccata autem quae habent inordinationem circa ea

---

α) *legem aeternam.* – *aeternam legem* H, *legem* ceteri.
β) *manducatis, sive bibitis.* – *manducaveritis sive biberitis* codd. et *a.*
γ) *nominet.* – *nominetur* PK.
δ) *veritatem.* – *virtutem* EFKL.

quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia: tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est *.

* Qu. LXXXVII, art. 6.

Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile. Et hoc dico per principium interius: non autem per comparationem ad virtutem divinam, quae omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum quod divisio peccati venialis et mortalis ε non est divisio generis in species, quae aequaliter participent rationem generis: sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem: quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit.

Ad secundum dicendum quod illud praeceptum Apostoli est affirmativum: unde non obligat ad semper. Et sic non facit contra hoc praeceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem; sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem ζ, non habet rationem termini.

ε) *venialis et mortalis.* – *in veniale et mortale* Pa. – Pro *participent, participant* PEFKa.

ζ) *finem.* – *terminum* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis octogesimaeoctavae, dubium occurrit ex Scoto, in xxi distinctione II *Sent.*, expresse impugnante, quod veniale et mortale non distinguuntur ex eo quod mortale inordinationem circa finem, veniale autem circa ea quae sunt ad finem, importent, quia utrumque potest esse et circa finem, et circa ea quae sunt ad finem: cum tamen Auctor hic distinguat veniale contra mortale ex dicta differentia.

II. Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod Auctor non intendit nisi de veniali et mortali ex genere: haec enim distinguuntur ex obiectis, scilicet fine et his quae sunt ad finem. Obiectio autem procedit de mortali et veniali quomodolibet.

Sed remanet tunc quaestio, quare absolute Auctor de mortali et veniali tractans, ad veniale et mortale ex genere descendit: in hoc enim errasse videtur manifeste, quod in communi tractans, de specialibus determinat, relicto communi. Propterea, licet dicta responsio sit vera quoad materiam, formaliter tamen dicendum est quod Auctor loquitur de per se mortali et per se veniali (semper enim ly *per se* subintelligitur): et quod haec per se sumpta, ex obiectis distinguuntur, fine et his quae sunt ad finem. Et cum dicitur quod utrumque potest esse circa utrumque, respondetur quod hoc non est per se, sed per accidens. Motus enim animi ad adulterium vel infidelitatem, per accidens tantum est veniale: quia scilicet est imperfectus ex parte agentis, utpote non deliberatus. Et similiter motus animi in superfluum risum, per accidens est mortale: quia scilicet ordinatur ad hoc in contemptum fidei. Per se enim loquendo, et iudicando actus secundum proprias materias et fines eorundem, nec mortale circa id quod ad finem pure, nec veniale circa finem inordinatus est actus. Et formaliter littera salvatur, dum de mortali et veniali in communi, per se tamen, doctrina tradita est. Et quia per se mortale et veniale, et ex genere mortale et veniale, coincidunt; ideo prima responsio fuit vera, quamvis non explicaret formalem processum.

III. In responsione ad primum in eodem articulo quaestionis octogesimaeoctavae, dubium occurrit ex Durando, in II *Sent.*, dist. xlii *, impugnante hanc responsionem et quoad analogiam secundum rem, et secundum nominis rationem, et secundum expositionem de ly *contra legem* et *praeter legem*. Arguit primo, quod divisio peccati in mortale et veniale non sit divisio analogi in perfectum et imperfectum, simpliciter et secundum quid. Quia actus voluntarius simpliciter, idest deliberatus, cadens super materiam simpliciter indebitam, puta vocem significativam contra id quod est in mente, est simpliciter peccatum. Sed mendacium iocosum scienter et deliberate, est huiusmodi. Ergo peccatum veniale ex genere, seu per se, est simpliciter et perfecte peccatum.

* Qu. vi.

Praeterea, si in peccatis est simpliciter et secundum quid, ergo et in actibus virtutum: quia si unum oppositorum multiplicatur, oportet reliquum multiplicari.

IV. Arguit deinde contra nominis rationem. Quia secundum hoc, peccatum veniale non diceretur peccatum nisi in ordine ad mortale: sicut accidens non dicitur ens nisi quia entis. Sed hoc est falsum: quia si peccatum mortale non esset, nihilominus esset veniale. Ergo.

V. Arguit demum contra illam expositionem quod mortale est contra legem, veniale praeter. Quia omne peccatum est contra aliquam legem: ut patet de mendacio iocoso, quod est directe contra dictamen naturalis legis.

VI. Ad primum horum *, neganda est minor. Nullius enim peccati venialis per se materia est simpliciter indebita, sed secundum quid tantum. Quia enim principium in operabilibus est finis, et id quod est ad finem est sicut conclusio in speculabilibus; oportet perspicere quod, quemadmodum ad perfectionem simpliciter intellectus non spectant conclusiones contingentes, quae secundum se non habent necessariam connexionem cum principiis, sed sola principia et conclusiones necessariae, quae natae sunt esse evidentes, spectant ad perfectionem simpliciter intellectus, reliqua autem ad perfectionem et imperfectionem secundum quid eiusdem (adiuvant enim, et nonnihil perfectionis est recte se habere circa illa): ita ad appetitus moralem perfectionem et imperfectionem simpliciter, solus finis et fini necessario cohaerentia spectant, circa quae est peccatum mortale; reliqua autem, quae sunt ad finem contingenter, circa

* Cf. num. III.

quae est peccatum veniale, non spectant ad perfectionem et imperfectionem simpliciter, sed secundum quid, eiusdem. Unde uterque modus venialium peccatorum ponit imperfectum peccatum. Indeliberati namque motus in mala mortalia, sunt peccata imperfecta ex parte agentis: quia actus non ex deliberatione fit. Deliberati autem motus in mala venialia, sunt imperfecta peccata ex parte obiecti: quia obiectum non est ita indebita materia appetitus, ut contrarietur fini. Materia namque actus mortalis oportet quod sit indebita in ordine ad finem, idest contraria debito ad finem: debito autem necessario, non contingenti. Quod in materia venialium non habet locum: indebiti enim ratio in eis inventi, non tollit debitum necessarium ad finem. Et propter hanc imperfectionem, materia venialis peccati non dicitur indebita nisi secundum quid.

Ad confirmationem dicitur quod etiam in virtutum actibus dici potest simpliciter et secundum quid. Eutrapelus namque secundum quid, in hoc scilicet, et non simpliciter virtuosus dicitur: sicut sanus pede non simpliciter, sed secundum hanc partem sanus dicitur. – Quamvis melius dicatur quod non est eadem ratio de virtute et vitio, sicut nec de bono et malo: quia *bonum uno modo*, ex causa scilicet integra, *malum autem omnifariam contingit* *. Et propterea appetitus bonus circa materias huiusmodi contingentes, proprie loquendo, non ad bonitatem secundum quid, sed bonitatis consummationem spectat. Appetitus autem malus in huiusmodi non ad consummationem malitiae, sed ad secundum quid malitiam spectat, propter rationem dictam. – Allata autem regula de oppositis non tenet, quando non est eadem ratio multiplicationis utrinque. Non enim oportet ens simpliciter, scilicet substantiam, multiplicare, sicut ens secundum quid, scilicet accidens, in novem genera distinguitur: quia non est utrinque eadem ratio. Et sic est in proposito, ut patet ex dictis.

*Cf. Arist. *Ethic.*, lib. II, cap. vi, n. 14. - S. Th. lect. vii.

VII. Ad secundum * dicitur quod, sicut omnis morbus dicitur infirmitas in ordine ad privationem vitae, quae est infirmitas mortalis et simpliciter; ita omne peccatum dicitur peccatum in ordine ad peccatum quod privat fine, quod est principium vitae moralis. Et ut ex definitione in littera * ex Augustino patet, cum peccatum sit *dictum, factum vel concupitum contra legem Dei;* et mortale sit contra legem Dei sine additione aliqua, veniale vero cum additione, scilicet secundum quid, est enim contra legem Dei secundum quid; et constat quod contra legem Dei secundum quid non potest intelligi, non praeintellecto contra legem Dei absolute, sicut nec album secundum quid, sine albo simpliciter: oportet ut peccatum veniale non solum secundum rem, sed secundum nominis rationem, in ordine ad mortale dicatur. Propter quod in littera dicitur quod veniale dicitur peccatum *secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale.*

* Cf. num. iv.
* Arg. 1.

Et licet peccatum veniale possit esse in hoc vel illo absque mortali, simpliciter tamen non potest esse absque mortali: sicut nec infirmitas curabilis absque incurabili, qualis est mortalis. Immo si non esset peccatum mortale, nec veniale esset: sicut si non esset mors, non esset aegritudo.

VIII. Ad tertium * dicitur quod in verbis laborat argumentum. Concedimus gratis omne peccatum veniale esse contra legem secundum quid: et hoc est esse praeter legem. Est enim contra legem quidquid a legis fine discordat: si simpliciter, simpliciter; si secundum quid, secundum quid. Sed simpliciter a fine non discordat nisi quod contrarium inducit finem: secundum quid vero, quod finis assecutionem impedit. Illud in mortali, hoc in veniali requiritur. Et venialia quidem ex imperfectione actus, sunt secundum quid, idest secundum imperfectum motum, contra legem Dei: ut primus motus infidelitatis et adulterii testantur. Venialia autem ex genere, sunt secundum quid, idest secundum imperfectam materiam, contra legem Dei: ut mendacium iocosum et risus superfluus testantur. Hoc autem contra secundum quid, vocatur uno vocabulo *praeter legem.*

* Cf. num. v.

Ad pleniorem tamen doctrinam, scito quod, cum dicitur veniale ex genere esse praeter, non contra legem, potest dupliciter intelligi. Primo, ut ita sit praeter legem, ut contra nullam sit legem. Et in hoc sensu falsum est. Nam mendacium est secundum se pravum, et contrarium virtuti, ac per hoc contra legem illius virtutis: et tamen non est mortale ex genere suo. – Alio modo, ut sit praeter legem et non contra, quia non est contra intentum finem legis. Et hoc modo contra nullam legem est veniale: quia finis cuiusque legis est dilectio Dei, sui ac proximi, contra cuiusvis bonum, nisi secundum quid, non fit per veniale. Praeter autem legem est quia, ut in littera dicitur, debitus modus rationis, a lege intentus, non servatur. In venialibus quidem ex imperfectione actus, violatur debitus modus rationis, praeveniendo rationem vel deliberationem: in venialibus vero ex genere, violatur debitus modus quo secundum rationem referenda est materia illa ad finem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PECCATUM MORTALE ET VENIALE DIFFERANT GENERE

II *Sent.*, dist. xlii, qu. 1, art. 4; *De Malo*, qu. vii, art. 1; qu. x, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, ita α scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere β. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam sive ad obiectum, ut supra * dictum est. Sed secundum quodlibet obiectum vel materiam, contingit peccare mortaliter et venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

* Qu. xviii, art. 2.

2. PRAETEREA, sicut dictum est supra *, peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur: esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra * dictum est. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

* Art. praeced.; qu. lxxii, art. 5; qu. lxxxvii, art. 3.
* Qu. lxxvii, art. 8, ad 1.

3. PRAETEREA, supra * dictum est quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis, sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

* Qu. lxxiv, art. 3, ad 3; art. 10.

SED CONTRA EST quod Augustinus, in sermone *de Purgatorio* *, enumerat quaedam genera pec-

* In Append. ad op. Aug., Serm. CIV; al. *De Sanctis* XLI.

α) *ita.* – Om. P.

β) *ex genere.* – *genere* ABCDHL, *in genere* K, om. G.

catorum venialium, et quaedam genera peccatorum mortalium.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum veniale a *venia* dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum: et sic dicit Ambrosius * [* Lib. de Paradiso, cap. XIV.] quod *omne peccatum per poenitentiam fit veniale*. Et hoc dicitur veniale ex eventu. – Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam: ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia. Et hoc dicitur veniale ex causa. – In toto autem, ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem: unde non meretur poenam aeternam, sed temporalem. Et de hoc veniali ad praesens intendimus γ.

De primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum, potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere * [* D. 1008.], secundum quod genus vel species actus determinantur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum δ ex suo obiecto habet quod sit mortale. Unde est mortale ex genere: sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium, et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia. Unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. – Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi: sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia ex suo genere ε.

Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra * [* Qu. XVIII, art. 4, 6.] habitum est; contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti, fit mortale ex parte agentis: vel quia in eo constituit finem ultimum; vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere * [* D. 1009.], puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale: propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, idest non deliberatus ratione, quae est principium proprium mali actus: sicut supra * [* Qu. LXXIV, art. 10.] dictum est de subitis motibus infidelitatis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae, et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere ζ, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum. Et sic sunt ex genere suo mortalia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

γ) *intendimus*. – *non intendimus* ACDGKL, *nunc intendimus* F.
δ) *peccatum*. – *illud peccatum* Pa.
ε) *genere*. – *ut supra habitum est* addunt Pa.
ζ) *ex genere*. – Om. K.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo secundo eiusdem octogesimaeoctavae quaestionis, nota distinctionem peccati tam venialis quam mortalis, ex genere, et ex parte agentis. Et memento responsionis ad 2, qu. LXXII superius, art. 5, qua dictum est quod ex hoc quod veniale et mortale inveniuntur differre genere ex parte obiecti, non habetur quod differentia venialis et mortalis sit specifica, idest constitutiva generis vel speciei subalternae; sed quod consequatur distinctionem specificam seu genericam in his.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PECCATUM VENIALE SIT DISPOSITIO AD MORTALE

IIa IIae, qu. XXIV, art. 10; qu. CLXXXVI, art. 9, ad 1; I *Sent.*, dist. XVII, qu. II, art. 5; II, dist. XXIV, qu. III, art. 6; *De Malo*, qu. VII, art. 1, ad 7; art. 3.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est * [* Art. 1.]. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. PRAETEREA, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi: unde in II *Ethic.* * [* Cap. 1, n. 4 sqq. - S. Th. lect. 1.] dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus*. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere seu specie, ut dictum est * [* Art. praeced.]. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. PRAETEREA, si peccatum dicatur veniale quia disponit ad mortale, oportebit quod quaecumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale: dicit enim Augustinus, in Regula * [* Epist. CCXI, al. CIX.], quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia: quod est inconveniens.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XIX * [* Vers. 1.]: *Qui spernit minima, paulatim defluit*. Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale.

RESPONDEO DICENDUM quod disponens est quodammodo causa. Unde secundum duplicem modum causae, est duplex dispositionis modus. Est enim causa quaedam movens directe ad effectum: sicut calidum calefacit. Est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens: sicut removens columnam dicitur removere lapidem superposi-

tum. Et secundum hoc, actus peccati dupliciter ad aliquid disponit. Uno quidem modo, directe: et sic disponit ad actum similem secundum speciem. Et hoc modo, primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere: cum differant specie. Sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere, per quandam consequentiam, ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali: nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum. Et sic, multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid removendo prohibens. Et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad peccatum mortale ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, praetermittit aliquem ordinem: et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subiicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subiiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duae species unius generis, ut dictum est *: sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

* Art. 1, ad 1.

Ad secundum dicendum quod peccatum veniale non est simile mortali in specie: est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est *.

* Art. 1, 2.

Ad tertium dicendum quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum: potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est *.

* In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem octogesimaeoctavae quaestionis, recole nunc nunc dictam distinctionem *. Et quatuor existentibus membris, scilicet mortali ex genere, mortali ex agente, veniali ex genere, veniali ex agente seu imperfectione actus, littera hoc ultimum membrum praetermittit: quia constat quod huiusmodi veniale per se disponit ad mortale, utpote eiusdem speciei; frequenter enim motus adulterii negligenter habens, per se disponitur ad illud. Et de veniali ex genere loquens, comparat illud ad mortale utroque modo: primo, ad mortale ex parte agentis; secundo, ad mortale ex genere. Et docet quod disponit per quandam consequentiam ad mortale ex parte agentis; et ut removendo prohibens, ad mortale ex genere.

* Art. praeced. - Cf. Comment.

Ubi sciendum est quod in veniali ex genere, puta verbis iocosis, concurrunt duo: primum est affectio ad delectabile in verbis iocosis; alterum, declinatio affectus a regula. Primum est conversio ad commutabile bonum: secundum est quasi aversio. Ex primo peccatum veniale disponit animum ad constituendum finem suum in tali bono, ut patet per rationem litterae: et sic disponit manifeste ad peccatum mortale non ex genere, sed ex parte agentis. Qui enim intantum delectaretur verbis iocosis quod finem in tali delectabili constitueret, peccaret quidem mortaliter, praeferendo creaturam Creatori: sed hoc non esset ex natura obiecti, quoniam non est contraria caritatis fini, sed ex dispositione agentis sic affecti. Ex secundo peccatum veniale disponit ad mortale ex genere: quia quasi-aversio disponit ad aversionem quae tollit subiectionem voluntatis ad Deum, quae subiectio prohibet voluntatem ferri in obiecta contraria caritatis obiecto.

II. In responsione ad secundum, dubium occurrit quomodo veniale et mortale modo dicantur convenire in genere: et in articulo praecedente dictum est quod distinguuntur genere; et in hoc eodem articulo, in responsione ad primum, dicitur quod non distinguuntur sicut species unius generis, sed sicut substantia et accidens.

Ad hoc breviter dicitur quod convenientia in genere non affirmatur in littera simpliciter, sed cum specificatione, *inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis.* Hoc est enim convenire in genere analogo mali, dum utrumque ex parte aversionis in mali ratione convenit: aliter tamen et aliter, quia in mortali est aversio simpliciter, hic secundum quid. Cum hoc tamen stat quod distinguantur genere ex parte obiecti, et quod ordinem habeant inter se sicut substantia et accidens, ut patet ex dictis *.

* Art. 1, 2.

III. In responsione ad tertium, dubium occurrit quo pacto verum sit quod veniale per se disponit ad mortale: cum non nisi per quandam consequentiam, vel removendo prohibens, concurrat, ut in corpore articuli dictum est. Quod enim per consequentiam ab aliquo emanat, per accidens derivatur. Et similiter removens prohibens movet per accidens.

Ad hoc dicitur quod littera intendit quod veniale per se disponit primo tantum modo. Quia illa dispositio est per modum similis, ut patet in exemplo allato de verbis iocosis: eiusdem namque speciei sunt secundum se verba iocosa minus amata, ut sunt obiectum peccati venialis; et maxime amata, ut sunt obiectum peccati mortalis ex parte agentis. Dicitur autem dispositio esse per quandam consequentiam ad mortale ex parte agentis, quia non est dispositio necessitans ad talem appetitum cum aversione simpliciter, sicut necessitat ad similem appetitum iocandi absolute: sed quando est intensa valde, natum est consequi ut appetitus in tale mortale trahatur. Sic autem disponere non est omnino extra per se disponere, quia actibus animi disponere ad similes convenit per se, per suam propriam naturam et virtutem: quamvis aliquid imperfecti habeat, quia non sunt similes in aversione isti actus veniales actui mortali, ad quem, propter aversionem dictam, per consequentiam quandam dicuntur disponere. Ita quod veniale inquantum simile ex parte conversionis, disponit per se: inquantum vero dissimile ex parte aversionis, disponit secundum quandam consequentiam ad idem mortale ex parte agentis.

Secundus autem modus licet possit dici per se, quia quasi-aversio similis generice est aversioni, ac per hoc per se etiam disponit ad illam; Auctor tamen, non recedens a formali sermone et fundamento, dicit quod est per accidens: quia cum stabilisset quod peccatum genus et speciem, ac per hoc naturam suam, in ordine ad obiectum sortitum est; quod causat peccatum ex parte aversionis, ponit causare illud ut removens prohibens, quia removet subiectionem Deo prohibentem animum ferri in obiectum contrarium Deo. Tu tamen potes distinguere, et dicere quod veniale ex genere ad mortale ex agente disponit per se, ex parte conversionis ad commutabile bonum: ad mortale vero ex genere disponit removendo prohibens, quoad conversionem, et per se quoad aversionem secundum consequentiam, ut in primo modo declaratum est.

Et hinc habemus quantum a venialium consuetudine cavendum sit, cum tot modis, et illis periculosis, disponant ad mortale. Propter quod frequentibus contritionibus, non superficietenus, singula secundum suas species distinguenda sunt: ne habituatis nobis in illis occurrentes tentationes animos dispositos propinque ad mortale inveniant.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT FIERI MORTALE

Art. 2, 6; II *Sent.*, dist. XXIV, qu. III, art. 6; dist. XLII, qu. I, art. 4; *De Malo*, qu. VII, art. 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus *, exponens illud Ioan. *, « Qui incredulus est Filio, non videbit vitam: » *Peccata minima* (idest venialia), *si negligantur, occidunt*. Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quod spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

* Tract. XII *in Ioan.*, super cap. III, vers. 19 sqq. * Cap. III, vers. 36.

2. PRAETEREA, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra * dictum est. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

* Qu. LXXIV, art. 8, ad 2.

3. PRAETEREA, peccatum veniale et mortale differunt sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est *. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

* Art. 1.

4. PRAETEREA, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est *. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

* Art. praeced.

SED CONTRA, ea quae differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex praedictis * patet. Ergo [α] veniale non potest fieri mortale.

* Qu. LXXII, art. 5, ad 1; qu. LXXXVII, art. 5, ad 1.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi. Uno modo sic quod idem actus numero, primo sit peccatum veniale, et postea mortale. Et hoc esse non potest. Quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua. Si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale *.

* D. 63.

Alio modo potest intelligi ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale. Et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est *.

* Art. 2.

Tertio modo potest intelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est *. Non enim omnia peccata venialia de mundo, possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex [β] parte durationis: quia peccatum mortale habet reatum poenae aeternae, peccatum autem veniale reatum poenae temporalis, ut dictum est *. Patet etiam ex parte poenae damni: quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinae, cui nulla alia poena comparari potest, ut Chrysostomus dicit *. Patet etiam ex parte poenae sensus, quantum ad vermem conscientiae: licet forte quantum ad poenam ignis, non sint improportionales poenae. – Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra * ostensum est, secundum duos modos dispositionis, quo peccatum veniale disponit ad mortale.

* D. 1009. * Qu. LXXXVII, art. 3, 5. * Hom. XXIII, al. XXIV, *in Matth.* * Art. 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur in illo sensu, quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ille idem motus sensualitatis qui praecessit consensum rationis, nunquam fiet [γ] peccatum mortale: sed ipse actus rationis consentientis.

AD TERTIUM DICENDUM quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quaedam permanens: unde eadem manens, potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest. Et quantum ad hoc, non est simile.

AD QUARTUM DICENDUM quod dispositio quae fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie: sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

α) *ut ex praedictis patet. Ergo.* – *ut dictum est. Patet ergo quod* EF.

β) *ex.* – *et ex* ABCDEFGI.

γ) *fiet.* – *fit* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem octogesimaeoctavae quaestionis, occurrunt illa verba litterae notanda: *licet forte quantum ad poenam ignis, non sint improportionabiles poenae.* Dixit hoc quia, cum utriusque, scilicet mortalis et venialis, poena ignis sit intensive finita; et omnis finiti ad omne finitum sit aliqua proportio: consequens est ut poenae utriusque, quantum ad ignem, sint proportionabiles. Et hoc est dicere quod non est infinitus excessus inter poenam ignis pro mortali, et pro veniali. Immo, procedendo iuxta doctrinam VIII *Physic.* *, tantum possent multiplicari poenae venialium, ut simul iunctae excedant poenam unius mortalis, de hac sola poena loquendo. Nec ly *forte* est dubitantis, sed non determinantis.

* Cap. x, n. 2. - S. Th. lect. XXI.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM CIRCUMSTANTIA POSSIT FACERE DE VENIALI MORTALE

IV *Sent.*, dist. XVI, qu. III, art. 2, qu^a 4; *De Malo*, qu. II, art. 8; qu. VII, art. 4.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus, in sermone *de Purgatorio* *, quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium.* Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia: alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

* In Append. ad op. Aug., Serm. CIV, al. *de Sanctis* XLI.

2. PRAETEREA, Magister dicit, XXIV dist. II libri *Sent.*, quod delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale. Sed morositas est quaedam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. PRAETEREA, plus differunt malum et bonum quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum: sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

SED CONTRA EST quod, cum circumstantia sit accidens [α], quantitas eius non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere: semper enim subiectum praeeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale: cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis * patet.

* Qu. LXXII, art. 5, ad 1; qu. LXXXVII, art. 5, ad 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, cum de circumstantiis ageretus, circumstantia, inquantum huiusmodi, est accidens actus moralis: contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis, et tunc amittit rationem circumstantiae, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis quando circumstantia addit deformitatem alterius generis: sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quae est alterius uxor, additur deformitas opposita iustitiae *, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc huiusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quae dicitur adulterium.

* Qu. VII, art. 1; qu. XVIII, art. 5, ad 4; art. 10, 11.

* D. 84.

Impossibile est autem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim * quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quae sunt ad finem: peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia: sed solum tunc quando transfert [β] in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

* Art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem, similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia vel contemptus, vel aliquid huiusmodi.

Dicendum est ergo quod, cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum in quod tendit motus irae, quod ex genere suo sit peccatum mortale, sicut homicidium vel furtum, talis ira ex genere suo est peccatum mortale. Sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. – Si vero nocumentum in quod tendit motus irae, esset veniale ex genere suo, puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et iocosum, quod modicum ipsum contristet; non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna; nisi forte per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid huiusmodi.

De ebrietate vero dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale: quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas eius eligere magis pati ebrietatem, quam abstinere a vino superfluo. Unde redit peccatum ad suam naturam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quae ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit, peccatum veniale est ex imperfectione actus, sicut et de ira

α) *accidens.* – *actus* addit E.

β) *transfert.* – *transit* EF, *transfertur* K. – Pro *quodammodo*, *quaedam* EF.

* In resp. ad 1. dictum est *. Dicitur enim ira diuturna, et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra * etiam γ habitum est. * Qu. xviii, art. 5, ad 4. γ

γ) *etiam*. – Om. EFHK.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem octogesimaeoctavae quaestionis, dubium occurrit quo pacto dictum est * quod de veniali ex genere fit mortale ex parte agentis, dum constituitur in eo finis: et nunc dicitur quod circumstantia non facit de veniali mortale, nisi mutando speciem. Manente namque obiecto peccati venialis solo, impossibile est esse mutationem speciei: quia omnis mutatio specifica est ex obiectiva aliqua differentia. Constat autem quod in proposito sic est: nam cum quis intantum delectatur in verbis iocosis quod finem in eis constituit, manet idem obiectum, et non apponitur aliqua differentia obiectiva; ut patet ex hoc quod in illamet sola specie peccati reponitur, non enim facile est fingere ad quam aliam speciem reducitur. Non igitur oportet, quoties de veniali ex genere fit mortale, mutari speciem. * Art. 2.

II. Ad evidentiam huius, sciendum est quod, sicut in speculabilibus principia et conclusiones habent duas rationes formales, alteram secundum res significatas, alteram secundum quod sunt cognoscibilia: patet namque alietas rationum formalium ex hoc quod principia inter se, et conclusiones inter se, in * diversis naturis constituuntur; omnia tamen principia conveniunt in hoc quod uno modo cognoscibilia sunt, scilicet per seipsa, et similiter omnes conclusiones sunt cognoscibiles per aliud: – ita in appetibilibus finis et quod est ad finem, duas habent rationes formales, alteram secundum res quae sunt finis et ad finem, alteram secundum quod sunt appetibilia. Nam omnes fines distinguuntur secundum diversas naturas rerum, et conveniunt in uno modo appetitus, scilicet per se: et similiter ea quae sunt ad finem, secundum naturas suas distinguuntur, et conveniunt in uno modo appetibilitatis, scilicet propter aliud. * *in* om. ed. 1514.

Considerandum quoque est quod, sicut in speculabilibus dupliciter contingit aliquid esse cognitum secundum se vel per aliud, scilicet ex parte rei, vel ex parte cognoscentis: nam principia quae sunt ex se principia, sunt cognita per se ex meritis rei; propositiones autem quae a nobis ut per se notae accipiuntur, secundum se autem habent medium, ex parte cognoscentis sunt cognitae per se: – et sicut propositio quae ex meritis rei significatae est conclusio, ex parte cognoscentis transit in naturam principii, non secundum rem, sed secundum cognoscibilis rationem, quod est mutare speciem non rei, sed cognoscibilis: – ita in appetibilibus duobus modis contingit aliquid esse appetitum per se vel per aliud: scilicet ex meritis rei, ut bonum honestum et amabile per se, et utile propter aliud; vel ex parte appetentis, et sic contingit appetibile propter se transire in appetibile propter aliud, et e converso, ut patet in perversis appetitibus utentibus fruendis et fruentibus utendis. Et sic contingit unum appetibile transire in speciem alterius appetibilis, non secundum mutationem rei, sed secundum mutationem rationis appetibilis in ordine ad appetentem. Et sic est in proposito. Nam cum quis ponit finem in peccato veniali, puta in verbis iocosis, verba iocosa, quae ex meritis rei sunt in specie appetibilis propter aliud, ex mala dispositione appetentis mutantur in appetibile per se, dum in eis finis constituitur: et sic intervenit ibi mutatio speciei, non secundum rem appetitam, sed rationem appetibilis in ordine ad appetentem.

III. Et per hoc patet responsio ad obiectionem *. Nam cum hoc quod peccatum illud mortale est in illamet et sola specie in qua est veniale, secundum rationem rei obiectae, stat quod sit in alia specie secundum rationem formalem appetibilis ut sic. Et propterea et prius et nunc dicta sunt vera, diversimode intellecta. Merito autem sic dicimus. Quia circumstantia finis, quae vocatur *Cur*, sicut dupliciter supervenit veniali ex genere, faciendo de veniali mortale; ita dupliciter variat speciem, proportionalitate servata. Verbum namque iocosum dupliciter fit ex fine mortale: primo, ex parte obiecti, puta si ordinatur ad adulterium; secundo, ex parte agentis, puta si constituatur in eo finis. Et sicut nunc fit mortale ex parte agentis, ita species apponitur ex parte appetentis. Ita quod de veniali ex genere fit mortale ex parte agentis, et mutat speciem in ordine ad agens: quod est mutare speciem appetibilis ut sic. * Cf. num. 1.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM PECCATUM MORTALE POSSIT FIERI VENIALE

Supra, art. 2; *De Malo*, qu. vii, art. 1, ad 18; art. 3, ad 9.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Aequaliter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est *. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale. * Art. 4. – Cf. art. 2.

2. Praeterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc, quod peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum, peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum: puta si aliquis, nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale et contrariam divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem praetermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter. Et sic peccatum mortale potest fieri veniale.

3. Praeterea, sicut dictum est *, plus differt bonum a malo quam veniale a mortali. Sed actus qui est de se α malus, potest fieri bonus: sicut homicidium potest fieri actus iustitiae, sicut patet in iudice qui occidit latronem. Ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale. * Art. praeced., arg. 3. α

Sed contra est quod aeternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum autem veniale poenam temporalem. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in ge-

α) *de se*. – Om. EF.

* Art. 1, ad 1. nere peccati, ut dictum est *. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem β venire. Unde et veniale, per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale: sicut cum quis dicit verbum
* D. 1009. otiosum ut fornicetur *. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis: non enim diminuitur peccatum eius qui fornicatur ut dicat verbum otiosum, sed magis aggravatur propter deformitatem adiunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus, quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus sed subitus, ut ex dictis *
* Art. 2. patet. Et hoc fit per subtractionem quandam, scilicet deliberatae rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum quod, si sit talis ignorantia quae peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec mortaliter nec venialiter peccat. Si vero sit ignorantia non invicibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quae potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro *Contra Mendacium* *, *ea quae sunt* * Cap. vii.
secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt. Homicidium autem est occisio innocentis: et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicae, non appellantur homicidae, ut Augustinus dicit, in libro *de Libero Arbitrio* *. * Lib. I, cap. iv, v.

β) *perfectionem.* – *perfectum* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem octogesimaeoctavae quaestionis, dubium occurrit circa ultima verba corporis articuli, scilicet quod per subtractionem deliberationis solvitur species actus moralis. Si enim hoc est verum, sequitur quod indeliberati motus infidelitatis, adulterii, furti, et huiusmodi, non sint eiusdem speciei cum ipsis peccatis perfectis. Cuius
* Qu. lxxii, art. 5, ad 1. oppositum dictum est *, et constat esse verum: quia ad obiectum idem tendunt. Et si indeliberati motus praedicti sunt eiusdem speciei cum perfectis, ergo non solvitur species moralium actuum ex subtractione deliberationis, ut in littera nunc dicitur.

II. Ad hoc dicitur quod, quia iuxta quadruplicem bonitatem
* Art. 4. actus moralis, quadruplex species sumi potest, ut in qu. xviii * superius patet; ideo de entitate actus moralis, inquantum actus moralis est, vere dici potest quod species, seu ratio formalis, sumitur a ratione deliberata: quoniam ex hoc habet actus hominis quod sit moralis. Unde ista species subalterna, puta actus moralis, sub genere actus constituitur per esse a ratione deliberata. Et propterea actus imperfectus ex defectu deliberationis, non est eiusdem speciei ut habens naturam illius speciei: quamvis sit eiusdem speciei ut tendens ad illam, sicut embryo est in specie hominis generandi. Et solvitur ergo species actus moralis ut sic, ex subtractione deliberationis: et eiusdem tamen speciei est actus indeliberatus cum deliberato reductive, sicut imperfecti ad perfectum, et via ad termini speciem reducitur.

III. In eodem articulo, nota responsionem ad secundum, iunctam aureae responsioni ad primum praecedentis articuli. Quoniam hic habes manifeste unde videre potes decisionem * Qu. lxxvi, art. 4, Comment.
superius * factam de speciebus peccatorum ex ignorantia.

QUAESTIO OCTOGESIMANONA

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de peccato veniali secundum se *. Et circa hoc quaeruntur sex.

* Cf. qu. LXXXVIII, Introd.

Primo: utrum peccatum veniale causet maculam in anima.

Secundo: de distinctione [α] peccati venialis, prout figuratur per lignum, faenum et stipulam, I *Cor.* III *.

* Vers. 12.

Tertio: utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Quarto: utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Quinto: utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.

Sexto: utrum peccatum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PECCATUM VENIALE CAUSET MACULAM IN ANIMA

Part. III, qu. LXXXVII, art. 2, ad 3; IV *Sent.*, dist. XVI, qu. II, art. 1, qᵃ 2, ad 3; art. 2, qᵃ 1, ad 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus, in libro *de Poenit.* *, quod peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a caelestis sponsi amplexibus nos separent. Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

* *De Igne Purgatorii*, Serm. CIV inter supposit., al. XLI *de Sanctis*.

2. PRAETEREA, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quaedam deordinatio actus et affectus. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. PRAETEREA, macula animae causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra * dictum est. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

* Qu. LXXXVI, art. 1.

SED CONTRA EST quod dicitur *Ephes.* V *: *Ut exhiberet ipse* [β] *sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam;* Glossa *: *idest aliquod peccatum criminale.* Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

* Vers. 27. * Interlin.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex dictis * patet, macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum, ut infra * patebit, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

* Qu. LXXXVI, art. 1.

* IIᵃ IIᵃᵉ, qu. XXIV, art. 10; qu. CXXXIII, art. 1, ad 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale. Aliter enim [γ] non separarent ab amplexu caelestis sponsi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis: non autem in peccato veniali.

AD TERTIUM DICENDUM quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem: et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiae, qui provenit in eos qui Deo adhaerent ut ultimo fini per caritatem. Sed in peccato veniali non adhaeret homo creaturae tanquam fini ultimo. Unde non est simile.

α) *distinctione.* – *definitione* ABCDEFGIKL.
β) *ipse.* – Om. codd.: *gloriosam* om. EF; post *maculam, aut rugam* add. Pa.
γ) *enim.* – *autem* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER PECCATA VENIALIA PER *LIGNUM, FAENUM* ET *STIPULAM* DESIGNENTUR

IV *Sent.*, dist. XXI, qu. I, art. 2, qᵃ 1, 2; dist. XLVI, qu. II, art. 3, qᵃ 3, ad 3; I *Cor.*, cap. III, lect. II.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum, faenum* et *stipulam* designentur *. Lignum enim, faenum et stipula dicuntur superaedificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt praeter spirituale aedificium: sicut etiam quaelibet falsae opiniones sunt praeter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per lignum, faenum et stipulam.

* Cf. I *Cor.*, cap. III, vers. 11-15.

2. PRAETEREA, ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, *sic salvus erit quasi per ignem.* Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem: puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per lignum, faenum et stipulam peccata venialia designantur.

3. PRAETEREA, secundum Apostolum, alii sunt qui aedificant *aurum, argentum, lapides pretiosos,* idest amorem Dei et proximi et bona opera; et alii qui aedificant *lignum, faenum* et *stipulam.* Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt: dicitur enim I Ioan. I *: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

* Vers. 8.

4. PRAETEREA, multo [α] plures differentiae et gradus sunt peccatorum venialium quam tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit de eo qui superaedificat lignum, faenum et stipulam, quod *salvus erit quasi per ignem:* et sic patietur poenam, sed non aeternam. Reatus autem poenae temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est *. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

* Qu. LXXXVII, art. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui aedificant bona opera, quae significantur per aurum, argentum et lapides pretiosos; quidam vero peccata etiam mortalia, quae significantur, secundum eos, per lignum, faenum et stipulam. – Sed hanc expositionem improbat Augustinus, in libro *de Fide et Operibus* *: quia, ut Apostolus dicit, *ad Gal.* V *, qui opera carnis facit, *regnum Dei non consequetur,* quod est salvum fieri; Apostolus autem dicit quod ille qui aedificat lignum, faenum et stipulam, *salvus erit quasi per ignem.* Unde non potest intelligi quod per lignum, faenum et stipulam peccata mortalia designentur.

* Cap. XV.
* Vers. 21.

Quidam vero [β] dicunt quod per lignum, faenum et stipulam significantur opera bona, quae superaedificantur quidem spirituali aedificio, sed tamen commiscent se eis peccata venialia: sicut, cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris vel filiorum vel possessionum, sub Deo tamen, ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum [γ]. – Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quod omnia opera bona referuntur ad caritatem Dei et proximi: unde pertinent ad aurum, argentum et lapides pretiosos. Non ergo ad lignum, faenum et stipulam.

Et ideo dicendum est quod ipsa peccata venialia quae admiscent se procurantibus terrena, significantur per lignum, faenum et stipulam. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi aedificio remanente; ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali aedificio; et pro istis patitur [δ] ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur [ε] aeternam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod peccata venialia non dicuntur superaedificari spirituali fundamento quasi directe supra ipsum posita: sed quia ponuntur iuxta ipsum [ζ]; sicut accipitur ibi *, *Super flumina Babylonis,* idest *iuxta.* Quia peccata venialia non destruunt spirituale aedificium, ut dictum est *.

* Psalm. CXXXVI, vers. 1.
* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non dicitur de quocumque aedificante lignum, faenum et stipulam, quod salvus sit quasi per ignem: sed solum de eo qui *aedificat supra fundamentum.* Quod quidem non est fides informis, ut quidam aestimabant: sed fides formata caritate *, secundum illud *Ephes.* III *, *In caritate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato [η] mortali et venialibus, habet quidem lignum, faenum et stipulam, sed non superaedificata [θ] supra fundamentum spirituale. Et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

* D. 611.
* Vers. 17.

AD TERTIUM DICENDUM quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem caritatis purgantur. Unde tales non superaedificant venialia: quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent: quia non ita frequenter re-

α) *multo.* – *multae* ABCDGHIKL*a*; argumentum om. E.
β) *vero.* – *autem* K, *ergo* P*a*.
γ) *contra Deum.* – *contra animam* BCDFGILpAH. *contrarium* sA.
δ) *patitur.* – *patietur* EF. – *vel* primo loco om. EFH; pro *purgatorii*, *purgatorium* EF, *purgantur* H, *purgatur* ceteri.
ε) *consequitur.* – *consequetur* ACDEGIKL*a*, *consequuntur* H.
ζ) *ipsum.* – *ipsa* ABCDEFGHIL*a*.
η) *peccato.* – Omittunt ABCDEFHIK. – Pro *venialibus*, *veniali* EFK.
θ) *superaedificata.* – *superaedificat* K. *sunt superaedificata* PF*a*.

currere possunt ad huiusmodi peccata [ι] delenda per caritatis fervorem.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I *de Caelo* *, *omnia tribus includuntur*, scilicet *principio, medio et fine*. Et secundum hoc, omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur: scilicet ad *lignum*, quod diutius manet in igne; ad *stipulam*, quae citissime expeditur; ad *faenum*, quod medio modo se habet. Secundum enim [κ] quod peccata venialia sunt maioris vel minoris adhaerentiae vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

* Cap. 1, n. 2. - S. Th. lect. II.

ι) *peccata*. - *venialia* addunt Pa.

κ) *enim*. - Om. P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE POTUERIT PECCARE VENIALITER

II *Sent.*, dist. XXI, qu. II, art. 3; *De Malo*, qu. II, art. 8, ad 1; qu. VII, art. 3, ad 13; art. 7.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quia super illud I *ad Tim.* II *, *Adam non est seductus*, dicit Glossa *: *Inexpertus divinae severitatis* [α], *in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum*. Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit, non peccando mortaliter.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XI *super Gen. ad litt.* *: *Non est arbitrandum quod esset hominem deiecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda*. Elatio autem deiectionem praecedens, quae facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem * Augustinus dicit quod *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret* [β], *sumpto vetito pomo, non esse mortuam*. Videtur etiam in Eva fuisse aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis Domini dubitavit: ut patet per hoc quod dixit, *ne forte moriamur*, ut habetur *Gen.* III *. Haec autem videntur esse venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Praeterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est quod cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non eiiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum quod communiter ponitur quod homo [γ] in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem [δ] non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale, propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam [ε] circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiae vel voti, vel alicuius huiusmodi: quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale, propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter.

Cuius ratio est quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium: vel propter inordinationem existentem circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quae est ex altiori bono, ut supra * dictum est. Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra * dictum est. In statu autem innocentiae, ut in Primo * habitum est, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quandiu summum hominis contineretur sub Deo; ut etiam Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *. Et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo: quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter *.

Ad primum ergo dicendum quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur: sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum quod illa elatio quae

* Vers. 14.
* Ord. Aug.
* Cap. V.
* Cap. XLII.
* Vers. 3.
* Cap. X.
* Qu. LXXIV, art. 10.
* Qu. X, art. 1; art. 2, ad 3; qu. LXXII, art. 5.
* Qu. XCV, art. 1.
* Cap. XVII, XXIII. - Cf. lib. XIII, cap. XIII.
* D. 75.

α) *severitatis*. - *securitatis* A; *sententiae* Glossa.
β) *videret*. - *vidisset* Pa.
γ) *communiter ponitur quod homo*. - *convenienter* EF.
δ) *autem*. - *etiam* Pa.
ε) *quaedam*. - *quidem* ABCDGIL, *quidem aliqua* K, om. EF.

praecessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale: dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriorem actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsecuta [ζ] est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere; quae ex hoc solo in quandam [η] elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri.

Ad tertium dicendum quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum: quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quaecumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ζ) *subsecuta.* – *subsecutura* P.

η) *quandam.* – *quandam aliam* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Omissis articulis primis quaestionis octogesimaenonae, in tertio articulo dubium occurrit ex Scoto, in xxi distinctione II *Sent.*, tenente quod in statu innocentiae potuit homo peccare venialiter, absque mortali peccato. Arguitque quadrupliciter ad hoc. Primo, quia donum originalis iustitiae non perfectius coniungebat hominem ultimo fini, quam quaecumque gratia gratum faciens coniungit nunc viatorem. Sed cum gratia quacumque viatoris nunc stat veniale peccatum: quia *si dixerimus quia peccatum non habemus*, etc. * Ergo.

* I Ioan., cap. 1, vers. 8.

Praeterea, Adam tunc potuit committere veniale ex genere, puta dicere verbum otiosum. Ergo.

Praeterea, sequeretur quod mortale et veniale aeque repugnarent rectitudini status innocentiae. Quia utrumque est ei impossibile, et corrumperet eum.

Praeterea, ab extremo ad extremum non fit transitus nisi per medium. Sed veniale medium est inter iustitiam et mortale. Ergo.

II. Ad primum horum dicitur quod peccat secundum non causam ut causam, et secundum Figuram dictionis, mutando *sic* vel *plura* in *magis*, vel e converso. Iustitia enim originalis, non quia magis, sed quia sic, vel pluribus modis, coniungebat ultimo fini, repugnat peccato veniali: quia sic coniungebat ultimo fini, ut omnino inferius infallibiliter ordinaretur sub suo superiore. – Et cum contra hanc rationem instat Scotus *, quia peccatum veniale committitur etiam in parte superiori, ut patet de primis motibus infidelitatis: patet responsio ex littera, scilicet quod ipsa pars superior, ut habens motus indeliberatos, habet rationem inferioris respectu sui ipsius ut deliberans est. Unde per inferius et superius hic non ipsae partes animae intelligendae sunt, sed officia. Ita quod ille status habeat quod, quandiu supremum officium Deo suberat, inferiora officia cuiuscumque partis infallibili ordine recte superiori officio subdebantur. Unde Scotus ab officio ad portionem animae declinavit. Et quoniam haec doctrina, ut patet in littera, ex Augustino, XIV *de Civ. Dei,* est, recte sic exponitur: quia apud ipsum inferius et superius officio distinguuntur.

* Loc. cit.

Ad secundum dicitur quod Adam in illo statu non potuit dicere verbum otiosum, propter rationem dictam, antequam peccasset mortaliter.

Ad tertium, negatur sequela. Et ad probationem dicitur quod, licet utrumque sit ei impossibile, mortale autem, ultra hoc, est corruptivum illius status, veniale autem non; ut in littera dicitur, in responsione ad tertium.

Ad quartum dicitur quod maior est vera, ubi est vere medium essentialiter ordinatum. Veniale autem non est medium secundum veritatem, sed extremum: sub malo namque, et peccato, et huiusmodi, clauditur utrumque peccatum, mortale scilicet et veniale. Iustitia autem est sub altero extremo, scilicet bono, recto, et huiusmodi.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELUS BONUS VEL MALUS POSSIT PECCARE VENIALITER

De Malo, qu. vii, art. 9.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur; secundum illud Gregorii, in Homil. *: *Homo intelligit cum angelis.* Sed homo secundum superiorem partem animae potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

* Homil. XXIX in Evang.

2. Praeterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Praeterea, angeli mali videntur aliqua facere quae sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, et ad alias huiusmodi levitates. Sed circumstantia personae non facit de veniali mortale, ut dictum est *, nisi speciali prohibitione superveniente: quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

* Art. praeced.

Sed contra est quod maior est perfectio angeli quam perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multo minus angelus.

Respondeo dicendum quod intellectus angeli, sicut in Primo * dictum est, non est discursivus **, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est *, fines sunt sicut principia; ea vero quae sunt ad finem, sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod constant [α] sub ordine finis. Propter hoc ex natura [β] sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quae sunt

* Qu. lviii, art. 3; qu. lxxix, art. 8.
** D. 142.
* Cf. qu. viii, art. 2; qu. x, art. 1; art. 2, ad 3; qu. lxxii, art. 5.

α) *constant.* – *stant* Pa.

β) *ex natura.* – *quod natura* ADIpB, *quod ex natura* FKsB.

ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus. Et propter hoc omnes eorum actus sunt actus caritatis. Et sic in eis non potest esse peccatum veniale *. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum. Et ideo in omnibus peccant mortaliter, quaecumque propria voluntate agunt. – Secus autem est de appetitu naturali boni qui est in eis, ut in Primo * dictum est.

* D. 149.

* Qu. LXIII, art. 4; LXIV, art. 2, ad 5.

Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum, sicut in ultimum finem, vel aliquem finem inordinatum, ratione iam * dicta.

* Ibid.

Ad tertium dicendum quod omnia illa quae videntur esse venialia, daemones procurant ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale. Unde in omnibus talibus γ mortaliter peccant, propter intentionem finis.

γ) *talibus*. – Om. *Pa*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto adverte duo. Primo, quod Auctor plus determinat quam quaesiverat. Nam ratio allata in littera non solum concludit de angelo bono et malo, sed absolute: quoniam super conditione suae naturae fundatur.

Secundo, quod aliud est loqui de peccare mortaliter, et aliud de demereri: sicut aliud est loqui de actu caritatis, et aliud de merito. Quoniam meritum et demeritum viatoris sunt, quia in expectatione consistunt: male autem et bene agere voluntarie agentis sunt. Propter quod, licet daemones in omnibus suis actibus peccent mortaliter, non tamen demerentur: quia extra viam iam in termino sunt.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PRIMI MOTUS SENSUALITATIS IN INFIDELIBUS SINT PECCATA MORTALIA

De Malo, qu. VII, art. 3, ad 17; art. 8; *Quodl.* IV, qu. XI, art. 2; *Ad Rom.*, cap. VIII, lect. I.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.* VIII *, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant:* et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex praemissis * apparet. Haec ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiae, quia sunt in Christo Iesu. Sed infideles non sunt in Christo Iesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

* Vers. 1.

* Cap. VII.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro *de Gratia et Lib. Arb.* *: *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulant.* Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiae, videtur quod primus motus concupiscentiae in infidelibus sit peccatum mortale.

* Al. *de Concord. Grat. et Lib. Arb.*, cap. VII, al. XVII.

3. Praeterea, Anselmus dicit, in eodem libro *: *Sic factus est homo, ut concupiscentiam sentire non deberet.* Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, peccat mortaliter, contra debitum faciens.

* Ibid.

Sed contra est quod dicitur *Act.* X *: *Non est personarum acceptor Deus.* Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

* Vers. 34.

Respondeo dicendum quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiatur. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subiectum peccati mortalis, ut supra * habitum est. Est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus. Unde non potest esse quod solus motus sensualitatis α in infidelibus sit peccatum mortale.

* Qu. LXXIV, art. 4.

Alio modo, ex statu ipsius peccantis. Nunquam enim dignitas personae diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra * dictis patet. Unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo maius. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam, propter ignorantiam, secundum illud I *ad Tim.* I *: *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea;* et peccata fidelium aggravantur propter gratiae sacramenta, secundum illud *Hebr.* X *: *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

* Qu. LXXIII, art. 10.

* Vers. 13.

* Vers. 29.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quae aufertur per gratiam Iesu Christi, quamvis maneat concupiscentiae fomes. Unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus.

α) *sensualitatis*. – *in se consideratus* addunt EF.

Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi. Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem iustitiam. Unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto nota titulum, quod loquitur tantum de primis motibus sensualitatis, et non de omnibus motibus infidelium. Et non mireris si differo disputationem de aliis in locum proprium *. * Cf. IIa IIae, qu. x, art. 4, Comment.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT ESSE IN ALIQUO CUM SOLO ORIGINALI

II *Sent.*, dist. XLII, qu. 1, art. 5, ad 7; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 12, ad 2; *De Malo*, qu. V, art. 2, ad 8; qu. VII, art. 10, ad 8.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim praecedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra * dictum est. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali, sine mortalibus. * Qu. LXXXVIII, art. 3.

2. Praeterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato, potest committere unum peccatum mortale et non aliud. Ergo etiam potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Praeterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis. Ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter: quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio, quantumcumque brevi, potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato, absque mortali.

Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est poena sensus, ut infra * dicetur. In inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo. * Cf. Supplem., qu. LXIX, art. 6.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato, absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis, prohibens usum rationis, excusat eum a peccato mortali: unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo [α] peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum quod veniale non est dispositio ex necessitate praecedens mortale, sed contingenter, sicut labor disponit quandoque ad febrem: non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam eius vel convenientiam; sed propter defectum usus rationis, ut dictum est *. * In corpore.

Ad tertium dicendum quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis, per aliquod tempus abstinere: sed a peccato omissionis praedictae non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem: finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* Zachariae I *. * Vers. 3.

α) *eo.* – *se* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem octogesimaenonae quaestionis, dubium duplex occurrit circa illa verba: *Multo magis excusat eum a peccato veniali,* etc. Primum, quia aut Auctor intendit simpliciter de veniali: aut tantum de veniali ex genere. Si simpliciter, falsum est quod defectus rationis excusans a mortali, excuset a veniali: ut patet in primis motibus, quos defectus rationis deliberantis excusat a mortali, et non a veniali. – Si de veniali ex genere tantum, non infert intentum, quod originale cum veniali solo non inveniri possit. Dicet enim quispiam quod puer in originali existens, ante plenum usum liberi arbitrii, incipiens aliqualiter semi-uti libero arbitrio, ut contingit in somnolentis, peccare potest appetendo aliquod delectabile illicitum, puta concubitum puellae, quod propter imperfectionem actus indeliberati erit veniale.

II. Secundum dubium est, unde valet ly *multo magis.* Videtur enim aut aequale, attendendo ad usum rationis: aut minus, attendendo quod minus requiritur ad faciendum aliquid imperfectum quam perfectum. Peccatum enim mortale constat esse perfectum, et veniale imperfectum: et quod non omne excusans a maiore, excusat a minore, ut patet in infidelibus, qui excusantur ab infidelitatis peccato, si nihil audierunt, et non ab aliis, a quibus caverent, si essent Christiani.

III. Ad haec dubia dicitur quod, cum in littera explicite dicatur: ***Multo magis excusat a veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale,*** dubium non est quod de veniali ex genere in illis verbis loquitur. Et intendit quod, puero committente aliquid mortale ex genere, et aliquid veniale ex genere, si defectus aetatis excusat eum a mortali, excusat etiam a veniali, et multo magis. Et quod excuset etiam a veniali, in promptu est ratio. Quia utrumque libertatem exigit, et convenit in hoc quod est fieri posse deliberate et indeliberate: potest enim quis deliberate verbum otiosum dicere, et habere primum motum ad dicendum illud et desistere. Unde si impedita libertas excusat ab actu mortali, quia constituit ipsum extra morale genus; excusat quoque, eadem ratione, ab actu veniali, quia extra morale quoque genus constituit ipsum.

Quod autem multo magis excuset a veniali, ratio est quia in maiori includitur minus. Constat autem quod, ceteris paribus ex parte agentis, peccatum veniale et mortale ex genere se habent sicut maius et minus. Propter quod, si impedimentum libertatis sat est ad faciendum quod actus tam malus, scilicet ex genere mortalis, commissus a puero, sibi non imputatur; a fortiori sufficit ad faciendum quod actus minus malus ei non imputetur: sicut si quis in bello occidendo excusatur ab homicidio, depraedando excusatur a rapina, eadem ratione.

* Cf. num. I.

IV. Et cum contra hanc responsionem obiicitur *, quia non habetur intentum universaliter de omni peccato veniali: respondetur quod ex hoc habetur intentum universaliter. Quia peccatum veniale ex imperfectione actus, praesupponit libertatem sufficientem ad peccatum mortale: quia praesupponit quod possit a libera ratione impediri. Unde puero qui a commisso actu mortali excusatur propter defectum libertatis, non imputatur etiam quicumque motus in actum peccati mortalis vel venialis, propter defectum libertatis exactae ad praeveniendum, impediendum et dominandum his motibus. Et simile esset de somnolento, si nulla praecessisset culpabilis occasio vel superfluitatis somni, vel occurrentis cogitationis. Quae in proposito non habent locum: quia defectus aetatis prohibens libertatem, inculpabilis omnino est. Sufficienter igitur Auctor docuit, de perfectis actibus moralibus in genere mortalis et venialis tractans, ut ex illis imperfectos etiam sciremus, ut declaratum est.

* Cf. num. II.

V. Ad obiectiones autem contra secundum dubium *, dicitur quod, licet ad peccandum venialiter minus libertatis sufficiat in exercitio quam in mortali, quia absque deliberatione peccatur venialiter; non tamen minus sufficit in facultate. Quia non peccatur venialiter absque libera facultate dominandi super singulos motus, quae facultas absque plena libertate non est. – Nec recte instatur contra illam regulam, *Excusans a maiore, excusat a minore.* Quoniam intelligitur, ceteris paribus. Constat autem quod non sunt cetera paria in instantia: quia lumen rationis est in infidelibus ostendens illis bona moralia, quae non sequuntur. Unde illi qui excusantur a peccato infidelitatis, quod est maius, excusantur quoque a peccato omissionis sacramenta fidei non recipiendo, quod est minus, quia hic cetera sunt paria, neutrum enim est alias cognitum, etc.: et non a peccato fornicationis, quod est ratione naturali prohibitum.

VI. In eodem sexto articulo quaestionis octogesimaenonae, circa illa verba: *Primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso*, dubia duo occurrunt. Primum est, an hoc intelligatur de facto, an de debito: idest, an ita sit quod homini incipienti habere usum liberi arbitrii, occurrat de facto haec cogitatio; an occurrere debeat, quia scilicet tenetur ad hoc cogitandum. Si enim intelligitur quod de facto ita est, in primis falsum assumitur: nam primum occurrens est bonum, quod naturaliter appetitur. – Deinde hoc aut voluntarie dicitur: aut propter rationem in responsione ad tertium allatam, quia scilicet finis est prior in intentione, ipse autem met est finis, ad quem alia ordinat. Sed haec responsio non concludit illud. Tum quia falsum est quod ipsemet sit finis: cum sit propter aliud. Tum quia ex hoc quod ipsemet occurrit ut finis, non sequitur quod de ipso sit deliberatio. – Demum quia non experimur in nobis quod nobis primo haec cogitatio occurrat.

Si autem intelligitur de debito, probandum esset hoc. Et si ratio in littera * posita affertur, tunc insurgit secundum dubium. Quia aut intendit quod ipsemet primo occurrit ut finis: aut ut ad finem. Si ut finis, non oportet quod deliberet de seipso: sed sufficit quod non amet se plus quam Deum. Et sic nullo praecepto affirmativo tenebitur pro tunc ad ordinandum se, sed negativo, scilicet non inordinate amandum se: cuius observatio stat cum peccato veniali, et voluntate studendi in grammatica. – Si sicut ad finem, verba corporis articuli consonant, scilicet *deliberare de seipso:* sed ratio allata in littera, in responsione ad tertium, nil valet. Et cum sola sit allata, omnia sine rationis fundamento restant. * In resp. ad 3.

VII. Ad has dubitationes simul respondendo, dicitur quod verba litterae intelliguntur non solum de debito, sed de facto: et de seipso quodammodo ut fine, et quodammodo ut ad finem. Ad cuius evidentiam, advertendum est quod in occurrente primo fine inveniuntur duo: scilicet quod appetitur, et cui appetitur. Primum est amatum amore concupiscentiae: secundum, amore amicitiae. Et quia *amabile quidem bonum, unicuique autem proprium* *, et *amicabilia quae sunt ad alios, veniunt ex amicabili ad se* *; primum cui appetitur, est ipsemet appetens. Et quia concupitum ordinatur ad amatum amicitia, et non e converso; ideo primus simpliciter finis occurrens appetenti est ipsemet, qui est finis omnium concupiscibilium, ad quem omnia concupiscibilia naturaliter ordinantur. Quia ergo finis est prior in intentione; et ipsemet puer est finis primo amatus amicitia, cui primo concupiscitur de facto; oportet quod primum de facto occurrens pueri voluntati sit ipsemet, ad quem alia concupiscibilia ordinet.

* Aristot. *Ethic.*, lib. VIII, cap. II, n. 2; cap. V, n. 4. – S. Th. lect. II, V.
* Ibid. lib. IX, c. IV, n. I; cap. VIII, n. 2. – S. Th. lect. IV, VIII.

Completo autem hoc naturali occursu, quo puer vult naturaliter sibi bonum ac beatitudinem, consequens est ut statim de praecipue amato, quod iam occurrit, idest de seipso, sollicitus sit quid ei appetendum sit: ex hoc enim pendet quid operandum, quid sollicitandum, quid patiendum, et quidquid aliud subest eius potestati. Et quoniam ipse secundum seipsum est magis amatus quam ipsemet secundum partes, seu partiales rationes suas; consequens est quod primum sollicitans puerum est deliberare quid sibi secundum seipsum totum, non secundum hunc vel illum respectum, appetendum est. Hoc autem est deliberare de seipso, et ordinare se ad finem: quia id quod sibi ipsi praecipue amato secundum se totum, est appetendum, est finis ad quem ipse ordinatur. Unde si sibi appetendum censuerit bonum honestum in confuso, ut aetas illa consuevit, bene deliberavit de seipso, finem suum in vera beatitudine collocans, quamvis imperfecte et inchoative: non plus enim exigitur a puero. Si non, omissionis reus erit, ut in littera dicitur, in responsione ad tertium.

VIII. Ex his autem dicitur ad obiecta contra primum *, quod de facto occurrere seipsum ut finem amatum amicitia, dum primo concupiscitur bonum, ratione convincitur. Quia omne concupitum alicui concupiscitur: et cum constet quod non alteri, ergo sibi. – Similiter quod de facto occurrit ipsemet ut deliberabilis, quantum est ex rerum ordine, probatum est: quia est praecipue amatus. Et quia rerum ordo nulla tunc culpa perversus est, ideo naturae ordinem facti series, quantum ad occursum, sequitur. Verum tamen est quod occursum illum non necessario voluntas amplectitur, sed potest non cogitare et omittere, ut in littera dicitur. * Cf. num. VI.

Unde nihil obstat quod bonum aut beatitudo primo occurrat: quia ut concupiscibile utrumque occurrit. – Nec quod ipse primo occurrit ut finis. Immo ex hoc habetur ratio quod non voluntarie dicitur: quia finis est praecipue amatus, et de ipso primo sollicitudo sequitur; et sic esse finem amatum amicitia, sequitur ipsum esse primum deliberabile; est enim sic finis, quod potest esse ad alium finem. Et propterea non est falsum ipsum esse finem: nec impertinens intentae conclusioni. – Et per hoc patet solutio reliquarum obiectionum.

IX. In eodem sexto articulo quaestionis octogesimaenonae, dubium adhuc superest in tertii argumenti responsione.

Quia cum deliberatio de seipso fiat in tempore, quia deliberare in tempore fit; intra tempus deliberationem mensurans, potest puer peccare venialiter, puta curiose videndo transeuntem equum, inter deliberandum de fine. Et sic, cum non teneatur ad eligendum finem debitum ante terminatam deliberationem, sequitur quod poterit peccare venialiter ante peccatum mortale, et tamen quam cito potest, dat operam deliberationi de seipso.

Ad hoc dicitur quod non quam citius potest deliberat, qui inter deliberandum ad aliud divertit. Cum enim virtus unita sit maior seipsa dispersa; et a maiori virtute citius fiat aliquid quam a minore, ceteris partibus; consequens est ut citius deliberet non divertens quam divertens. Ac per hoc, qui ad aliud aspicit vane, non quam cito potest deliberat, libere vim suam minuens. Et sic reus est omissionis praecepti, divertendo, non quam cito potest deliberando. Et quamvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, tenetur tamen ante terminum nullum impedimentum apponere caritati. Et propterea apponendo peccat mortaliter, ante terminum: sicut deliberationi operam non dans ante instans quod terminasset deliberationem, peccat omissione.

X. Circa eundem articulum sextum quaestionis octogesimaenonae, duplex quaestio ex dictis insurgit. Prima est an infans baptizatus teneatur in principio suae discretionis ad conversionem in Deum, sicut de non baptizato dictum est.

Secunda est, quod si tenetur, an quilibet baptizatus sit de hac praecepti observatione dubius; et teneatur consequenter confiteri tanquam de dubio.

XI. Ad primam quaestionem dicendum est quod, cum praeceptum illud fundetur super processu naturae; et gratia perficiat naturam per modum naturae: absque dubio tenetur puer baptizatus ad deliberandum de seipso in principio suae discretionis, una ratione, scilicet propter impletionem praecepti. Non baptizatus vero, duabus rationibus: scilicet propter praeceptum, et propter delendum peccatum originale.

XII. Ad secundam * vero libentius audirem quid dicendum, quam dicerem. Videtur tamen mihi quod, quia nunquam est amor Dei otiosus, caritas infusa baptizato infanti exit in actum in primo actu naturali: sicut de angelis, creatis in gratia, dictum fuit *. Et quod statim occurrente seipso ut deliberabili, infusa fides deliberandi sollicitudinem foveat, ad bonum honestum praesentandum cooperando, inclinando ad hoc intellectum; et consequenter caritas inclinet appetitum ad honestum prosequendum. Et sic constituet sibi verum ultimum finem, quamvis confuse. – Et licet hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen in omnibus sic esse: non solum propter libertatem; sed propter complexionem, et malam assuetudinem ante actus discretionis, unde fit quod pars sensitiva magis movebit ad assueta delectabilia mala, quam fides et caritas ad honestum. Propter quod non parvi refert ut assuescat puer ad audiendum spiritualia et honesta: determinatur enim habitus fidei infusus ex propositis ex auditu, et caritas illam sequitur.

* Cf. num. x.

* Part. I, qu. LXIII, art. 5, ad 4: Comment. num. V, VIII.

De confessionis autem necessitate patet quid dicendum. Debet enim conteri et confiteri quis sicut de aliis incertis. Nisi quod aliquid minus ad confessionem huius sufficere videtur, scilicet in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus: quia incertitudo ista communis est toti generi humano, propter quod *nemo scit utrum odio vel amore dignus sit* *.

* *Eccle.* cap. IX, vers. 1.

QUAESTIO NONAGESIMA

DE ESSENTIA LEGIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum *. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in Primo * dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde primo, de lege; secundo, de gratia dicendum est *. Circa legem autem, primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo, de partibus eius *. Circa legem autem in communi tria [α] occurrunt consideranda: primo quidem, de essentia ipsius; secundo, de differentia legum *; tertio, de effectibus legis *.

* Cf. qu. xlix, Introd. — * Qu. cxiv. — * Qu. cix. — * Qu. xciii. — * Qu. xci. — * Qu. xcii.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex sit aliquid rationis.
Secundo: de fine legis.
Tertio: de causa eius.
Quarto: de promulgatione ipsius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX SIT ALIQUID RATIONIS

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.* vii: * *Video aliam legem in membris meis,* etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris: quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

* Vers. 23.

2. Praeterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis. Similiter etiam non est aliquis habitus rationis: quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra * dictum est. Nec etiam est actus rationis: quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

* Qu. lvii.

3. Praeterea, lex movet eos qui subiiciuntur legi, ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis *. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem: secundum quod etiam Iurisperitus dicit *: *Quod placuit principi, legis habet [β] vigorem.*

* Qu. ix, art. 1. — * Lib. I ff. de Constit. Princ., leg. 1.

Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra * habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

* Qu. xvii, art 1.

Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a *ligando,* quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio *, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis * patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum *. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

* D. 811. — * Qu. i, art. i, ad 3. — * Physic. lib. II, cap. ix, num. 3; S. Th. lect. xv; Ethic. lib. VII, cap. viii, n. 4; S. Th. lect. viii.

Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. – Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege: ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra * habitum est, secundum quod Philosophus docet in VII *Ethic.* *; ideo est [γ] invenire aliquid in ratione pratica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

* Qu. xiii, art. 3; qu. lxxvi, art. 1; qu. lxxvii, art. 2, ad 4. — * Cap. iii, n. 9, 10. - S. Th. lect. iii.

Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra * dictum est: ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat

* Qu. xvii, art. 1.

α) *tria.* – Om. ABDGpCHsL, *quatuor* pIL.
β) *habet.* – *habere* EK.
γ) *ideo est.* – *et ideo est* ABCDGHIL, *iam est* E, *rationem* F.

de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

Commentaria Cardinalis Caietani

In responsione ad secundum primi articuli quaestionis nonagesimae, nota proportionem inter syllogismum speculativum et practicum: quod ille totus in intellectu est; iste autem in intellectu principia, quae sunt leges, conclusionem autem in operatione habet. Quod de practico in actu practici exercito intelligitur, ut ex supradictis * patet: in actu siquidem cognitionis, habet suam singularem conclusionem, sicut et speculativus intellectus. Propter quod electio, quae est voluntatis actus, conclusio dicitur consilii.

* Qu. LVIII, art. 5, Comment. num. VIII.

II. In responsione ad tertium eiusdem articuli, nota quod intellectus opus, ad hoc quod lex sit, sola motione voluntatis eget. Voluntatis autem opus, ad hoc quod lex sit, eget et motione et regulatione intellectus: motione quidem, quia voluntas non movetur nisi a cognito; regulatione autem, quia voluntas irregulata est iniquitas. Et est sermo de voluntate creata: divina enim est lex legum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE

Infra, qu. XCV, art. 4; qu. XCVI, art. 1; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, qu^a 2, ad 5; V *Ethic.*, lect. II.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet praecipere et prohibere. Sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. PRAETEREA, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. PRAETEREA, Isidorus dicit, in libro *Etymol.* *: *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad bonum privatum α. Ergo lex non ordinatur solum ad bonum commune, sed etiam ad bonum privatum unius.

* Lib. II, cap. X; lib. V, cap. III.

SED CONTRA EST quod Isidorus dicit, in V *Etymol.* *, quod lex est *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium* β *conscripta.*

* Cap. XXI; cf. lib. II, cap. X. - Cf. etiam Arist. *Ethic.* lib. V, loc. cit. infra.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum γ. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. - Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra * habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. - Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, in praemissa definitione legalium *, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V *Ethic.* *, quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione:* perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I *Polit.* *

* Art. praeced.

* Qu. II, art. 7; qu. III, art. 1; qu. LXIX, art. 1.

* Cf. arg. *Sed contra.*

* Cap. I, n. 13. - S. Th. lect. II.

* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.

In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod operationes quidem sunt in particularibus: sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

α) *bonum privatum.* - *privatum bonum unius* Pa; *lex non ... unius* om. P.

β) *civium.* - Om. K, *omnium* ceteri.

γ) *respectu omnium aliorum.* - *omnium aliorum* EF, *rerum omnium aliorum* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, in responsione ad primum, nota in quo differunt praecepta et in lege contenta, et a principibus seu praelatis facta. Lex ordinem ad commune bonum continet: praeceptum autem ordinem illum applicat ad singulares fines subordinatos bono communi. Propter quod praecepta quae bono communi non subordinantur, praecepti vim non habent.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM RATIO CUIUSLIBET SIT FACTIVA LEGIS

Infra, qu. xcvii, art. 3, ad 3; IIa IIae, qu. l, art. 1, ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod cuiuslibet ratio sit factiva legis. Dicit
* Vers. 14. enim Apostolus, *ad Rom.* II *, quod *cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex.* Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in libro
* Cap. 1, n. 5. - S. Th. lect. 1. II *Ethic.* *, *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem.* Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cuiuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Praeterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest legem in civitate facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro
* Lib. V, cap. x. - Cf. lib. II, cap. x. ** C. *Lex est.* *Etymol.* *, et habetur in *Decretis*, dist. 2 **: *Lex est constitutio populi, secundum quam* [α] *maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Non est ergo cuiuslibet facere legem.

Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum com-
* D. 8II. mune *. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra * * Art. 1, ad 1.
dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur *: *Qui ostendunt opus* * Vers. 15.
legis scriptum in cordibus suis.

Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere [β], sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X *Ethic.* * Hanc * Cap. ix, n. 12. - S. Th. lect. xiv.
autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra * dicetur. Et ideo solius eius est * Cf. qu. xcii, art. 2, ad 3; IIam IIae, qu. lxiv, art. 3.
leges facere.

Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis: civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I *Politic.* * * Cap. 1, n. 1. - S. Th. lect. 1.
Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.

α) *secundum quam. – in qua* EK, *in quam* ceteri.

β) *monere. – movere* PGI(FL?)*a;* pro *monitio, motio* PG*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis, dubium occurrit circa illa verba: *Ordinare aliquid in bonum commune est totius multitudinis, vel alicuius vicem gerentis totius multitudinis.* Hoc enim esse falsum constat non solum in Deo, qui ordinat in bonum commune totius universi, et non est vicarius universi: sed in Papa, qui nec est multitudo populi Christiani, nec est eius vicarius, sed Iesu Christi, et legem ponit Ecclesiae cunctae; et in patrefamilias, qui ordinat ad commune bonum familiae, et non est eius vicarius.

II. Ad hoc dicitur quod dupliciter possunt Auctoris verba intelligi. Primo, ut significant ex vi verborum. Et tunc dicitur quod non loquitur universaliter: sed in multitudine humana perfecta, et secundum humanum ordinem. Seclusa namque divina lege, in multitudine generis humani nullus est princeps, sed ipsa multitudo commune bonum primo respicit per seipsam, vel committit alteri: alioquin non princeps, sed tyrannus esset, qui multitudini praeesset. Obiectiones autem de Deo et Papa, extra humanum sunt ordinem: de patre autem familias, extra communitatem perfectam.

Secundo dicitur, et altius et formalius, quod per gerentem vices multitudinis non limitat se Auctor ad vicarium multitudinis: sed ad eum qui quovis modo vices multitudinis in hoc quod est ordinare in commune bonum, supplere potest. Constat autem quod Deus praeeminenter potest ordinare in bonum commune multitudinis, multo melius quam ipsa multitudo posset in illud ordinare. Et similiter Iesus Christus per suum vicarium vices multitudinis supplet. Et similiter paterfamilias respectu suae familiae. Unde Auctor, conclusionem formaliter inferendo, declarat quid per vices gerentem intellexerit, cum dicit: *Et ideo condere legem pertinet ad totam multitudinem, vel ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet:* ubi manifeste aperit quod idem intellexit per gerere vicem multitudinis, et per habere curam illius.

III. In eodem articulo adverte quod, quia legislator apud Auctorem est vel multitudo tota, vel multitudinis totius curam habens; et constat quod nulla est hic variatio terminorum; et quod Papa est legislator in multitudine tota populi Christiani: oportet dicere quod est habens curam totius multitudinis populi Christiani, eo modo accipiendo totam multitudinem, quo posset condere legem, si non subdita esset. Constat autem quod condere legem pertinet ad multitudinem totam non secundum singulas partes, sed collective, idest ad communitatem multitudinis. Papa ergo est habens curam non solum singulorum, sed communitatis totius multitudinis Christianorum. – Et haec dixerim propter sciolos quosdam, qui Papam pastorem singularum ecclesiarum, non communitatis totius Ecclesiae Christianae, esse contendunt. Errant quippe graviter.

Et hinc habes quod tota multitudo, ut legislatoris officium habet, est sub cura illius qui legislator est. Quod etiam ex ratione convincitur. Quia finis proprius communitatis, scilicet commune bonum, est proprius finis legislatoris: quamvis diversimode, quia communitatis ut ordinatae, et legislatoris ut ordinantis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PROMULGATIO SIT DE RATIONE LEGIS

De Verit., qu. XVII, art. 3; *Quodlib.* I, qu. IX, art. 2.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. PRAETEREA, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. PRAETEREA, obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt*, ut iura dicunt *. Sed promulgatio fit ad praesentes. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

* *Cod.* lib. I. tit. *de Leg. et Constit.*, leg. VII.

SED CONTRA EST quod dicitur in *Decretis*, 4 dist.*, quod *leges instituuntur cum promulgantur*.

* Append. Gratiani ad C. *In istis*.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio [α] necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

* Art. I.

Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata [β].

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem servandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest, promulgatione facta.

AD TERTIUM DICENDUM quod promulgatio praesens in futurum extenditur per firmitatem scripturae, quae quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit, in II *Etymol.* *, quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est*.

* Cap. X. - Cf. lib. V, cap. III.

α) *promulgatio.* – *ipsa* addunt Pa.

β) *promulgata.* – *promulgatam* ACDGHpBE.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto, in responsione ad secundum, nota quod, ob illa verba *vel devenire potest*, non intelligitur de potentia logica, quia scilicet non implicat contradictionem: sed de potentia politica, idest secundum ordinem seu cursum politicum. Unde *devenire potest* coniungitur cum ly *per alios*. Et intendit Auctor quod absentes a promulgatione obligantur vel quia per alios promulgatio ad eos devenit; vel per alios devenire potuit, sed ex parte absentium consecutum est ut nescirent, vel quia noluerunt, vel quia neglexerunt facere quod in eis erat ad sciendum. Alioquin absentes nescii promulgatae legis, non ligantur. Propter quod, si Romae nova lex promulgatur, et nec curia ipsa procurat ut promulgatio ad ecclesias cathedrales deveniat, nec praelati qui ibi sunt, insinuant suis ecclesiis; accusari nec apud Deum nec apud homines ignorantiae possunt absentes nescii.

QUAESTIO NONAGESIMAPRIMA

DE LEGUM DIVERSITATE

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de diversitate legum *. * Cf. qu. xc, Introd.
Et circa hoc quaeruntur sex.
Primo: utrum sit aliqua lex aeterna.
Secundo: utrum sit aliqua lex naturalis.
Tertio: utrum sit aliqua lex humana.
Quarto: utrum sit aliqua lex divina.
Quinto: utrum sit una tantum, vel plures.
Sexto: utrum sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SIT ALIQUA LEX AETERNA

Infra, qu. xciii, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit aliqua lex aeterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab aeterno aliquis cui [α] lex posset imponi: solus enim Deus fuit ab aeterno. Ergo nulla lex est aeterna.

2. PRAETEREA, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab aeterno: quia non erat ab aeterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse aeterna.

3. PRAETEREA, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est aeternum quod ordinetur ad finem: solus enim ultimus finis est aeternus. Ergo nulla lex est aeterna.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* * (* Cap. vi.): *Lex quae summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * (* Qu. xc, art. 1, ad 2; art. 3, 4.) dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam [β] dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo * (* Qu. xxii, art. 1, 2.) habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur *Prov.* viii * (* Vers. 23.); inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso praecognita [γ] et praeordinata; secundum illud *Rom.* iv * (* Vers. 17.): *Qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.* Sic igitur aeternus divinae legis conceptus habet rationem legis aeternae, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso praecognitarum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis: quia et Verbum divinum est aeternum, et scriptura libri vitae est aeterna. Sed ex parte creaturae audientis aut inspicientis, non potest esse promulgatio aeterna.

AD TERTIUM DICENDUM quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem: non autem passive, idest quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante cuius finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex eius ordinetur. Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud [δ] ab ipso. Unde lex aeterna non ordinatur in alium finem.

α) *aliquis cui.* – *cui aliquis* ed. *a*, *cui aliqua* P.
β) *quoddam.* – Om. Pa.
γ) *praecognita.* – *cognita* Pa.
δ) *aliud.* – *alia* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo primo quaestionis nonagesimaeprimae, nihil aliud notandum occurrit nisi quod ipsa providentia Dei, quae est ratio gubernationis rerum, pro quanto est mensura et regula obligativa rerum omnium in suos actus et fines ad finem ultimum, legis rationem induit: quamvis legi subiecta non eodem modo ab illa regulentur et obligentur, dum alia rationabiliter, ut intellectum habentia, alia naturaliter, ut intellectu carentia, subdantur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SIT IN NOBIS ALIQUA LEX NATURALIS

IV *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. I.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficienter enim homo gubernatur per legem aeternam: dicit enim Augustinus, in I *de Lib. Arb.**, quod *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

* Cap. VI.

2. PRAETEREA, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra * habitum est. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationabilibus, quae solo appetitu naturali agunt propter finem: sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

* Qu. XC, art. 2.

3. PRAETEREA, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus animalibus, propter liberum arbitrium, quod prae aliis animalibus habet. Cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subditur [α].

SED CONTRA EST quod, *Rom.* II, super illud *, *Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt,* dicit Glossa *: *Etsi non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum.*

* Vers. 14. * Ordin.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis * patet; manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem [β], rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur *. Unde cum Psalmista dixisset *, *Sacrificate sacrificium iustitiae,* quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum [γ], quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.

* Qu. XC, art. 1, ad 1. * Art. praeced. * D. 808. * Psalm. IV, vers. 6.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procederet [δ], si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna. Non autem est nisi quaedam participatio eius, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra * habitum est: nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem.

* Qu. X, art. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis, ut supra * dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

* Qu. XC, art. 1.

α) *subditur.* – *subditus est* F, *subdetur* Pa.
β) *autem.* – *autem etiam* ABCDGHIL*a*.
γ) *malum.* – *quid malum* PIIa.
δ) *procederet.* – *procedit* ABCDEFGHKL.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SIT ALIQUA LEX HUMANA

Infra, qu. XCV, art. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis aeternae, ut dictum est *. Sed per legem aeternam *omnia sunt ordinatissima,* ut Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* * Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

* Art. praeced. * Cap. VI.

2. PRAETEREA, lex habet rationem mensurae, ut dictum est *. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut in X *Metaphys.** dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

* Qu. XC, art. 1. * S. Th. lect. II. - Did. lib. IX, cap. 1, n. 14.

3. PRAETEREA, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X *Metaphys.* * Sed dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum; se-

* Ibid. - Did. n. 9.

* Vers. 14. cundum illud *Sap.* IX *: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

SED CONTRA EST quod Augustinus, in I *de Lib. Arb.* * (* Cap. VI, XV.), ponit duas leges, unam aeternam et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * (* Qu. XC, art. 1, ad 2.) dictum est, lex est quoddam dictamen practicae rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicae et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius * (* Ibid.) habitum est. Secundum hoc ergo dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra * (* Ibid., art. 2 sqq.) dictum est. Unde et Tullius dicit, in sua *Rhetor.* * (* De Invent. Rhetor., lib. II, c. LIII.), quod *initium iuris est a natura profectum* α; *deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae, per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur. Et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio humana secundum se non est regula rerum: sed principia ei naturaliter indita, sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura *. (* D. 872.)

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia: non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo β.

α) *profectum.* – *perfectum* ABCDEFGIKLpH; iidem mox *perfectas*, et pro *probatas*, *prolatas*.

β) *suo.* – *illo* EFL.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis primo, secundo et tertio eiusdem quaestionis, collige quod homo tribus legibus eget ad sui rectitudinem moralem, seclusa rectitudine requisita pro caelesti patria. Nam eget lege aeterna, naturali et humana: quae nihil aliud sunt quam ratio divinae gubernationis in Deo, principia practica naturaliter per se nota, et conclusiones eorum per discursum rationis adinventae. Quibus si coniungatur quod homo, super haec, est ordinatus ad finem supernaturalem adscriptura * (* a scriptura P et ed. 1514.) civis caelestis patriae, manifestum erit quod oportet legem quartam superaddere, scilicet divinam, ut in quarto articulo dicitur: quae secundum diversitatem status hominis in ordine illo supernaturali, distincta est in veterem et novam.

II. In responsione ad secundum tertii articuli eiusdem quaestionis, nota differentiam inter res naturales et morales: quod illae mensurant nostrum intellectum, utpote causae eius; morales vero mensurantur ab intellectu nostro, non quocumque, sed naturali indito a Deo, quia effectus sunt rationis naturalis ut primi principii moralium, quae sunt a nobis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FUERIT NECESSARIUM ESSE ALIQUAM LEGEM DIVINAM

Part. I, qu. 1, art. 1; IIª IIªᵉ, qu. XXII, art. 1, ad 1; Part. III, qu. LX, art. 5, ad 3; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 1; In Psalm. XVIII; *Ad Galat.*, cap. III, lect. VII.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est * (* Art. 2.), lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. Sed lex aeterna est lex divina, ut dictum est * (* Art. 1.). Ergo non oportet quod praeter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua alia lex divina α.

2. PRAETEREA, *Eccli.* XV * (* Vers. 14.) dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui.* Consilium autem est actus rationis, ut supra * (* Qu. XIV, art. 1.) habitum est. Ergo homo β dimissus est gubernationi suae rationis. Sed dictamen rationis humanae est lex humana, ut dictum est * (* Art. praeced.). Ergo non oportet quod homo alia lege divina gubernetur.

3. PRAETEREA, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter incli-

α) *divina.* – Om. EF.

β) *homo.* – Om. codices.

nationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis debet [γ] habere aliquam legem divinam praeter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens *: *Legem pone mihi, Domine, in via iustificationum tuarum.* (* Psalm. cxviii, vers. 33.)

Respondeo dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitus [δ] positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra * habitum est; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data. (* Qu. v, art. 5.)

Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare.

Tertio, quia de his potest homo legem ferre [ε], de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.

Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* *, lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere: quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. (* Cap. v.)

Et istae quatuor causae tanguntur in Psalmo xviii *, ubi dicitur: *Lex Domini immaculata,* idest nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas,* quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; *testimonium Domini fidele,* propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam praestans parvulis,* inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum. (* Vers. 8.)

Ad primum ergo dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum quod consilium est inquisitio quaedam: unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta *: sed oportet quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae. (* In corpore.)

Ad tertium dicendum quod creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

γ) *debet.* – *oportet* codices.
δ) *humanitus.* – *humanam* EK.
ε) *ferre.* – *facere* Pa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM LEX DIVINA SIT UNA TANTUM

Infra, qu. cvii, art. 1; *Ad Galat.*, cap. 1, lect. ii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem; secundum illud Psalmi xlvi *: *Rex omnis terrae Deus.* Ergo est una tantum lex divina. (* Vers. 8.)

2. Praeterea, omnis lex ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus; secundum illud I *ad Tim.* ii *: *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina. (* Vers. 4.)

3. Praeterea, lex divina propinquior esse videtur legi aeternae, quae est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiae quam cognitio naturae. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multo magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Heb.* vii *: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem * dicitur: scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina: scilicet lex vetus, et lex nova. (* Vers. 12.) (* Vers. 11 sqq.)

Respondeo dicendum quod, sicut in Primo * dictum est, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui. Uno modo, sicut ea quae sunt omnino specie diversa: ut (* Qu. xxx, art. 3.)

equus et bos. Alio modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie: sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus, *ad Gal.* III *, comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub paedagogo: statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo. [* Vers. 24, 25.]

Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque [α] legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est. Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra * dictum est. [* Qu. xc, art. 2.] Quod quidem potest esse duplex. Scilicet bonum sensibile et terrenum: et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim, *Exodi* III *, in principio legis, invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum. [* Vers. 8, 17.] Et iterum bonum intelligibile et caeleste: et ad hoc ordinat lex nova. Unde statim Christus ad regnum caelorum in suae praedicationis principio invitavit, dicens: *Poenitentiam agite: appropinquavit enim regnum caelorum*, Matth. IV *. [* Vers. 17.] Et ideo Augustinus dicit, in IV *contra Faustum* *, [* Cap. II.] quod *temporalium rerum promissiones Testamento* [β] *veteri continentur, et ideo vetus appellatur: sed aeternae vitae promissio ad novum pertinet Testamentum.*

Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem iustitiae *. [* Art. praeced.] In quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando; secundum illud Matth. V *: [* Vers. 20.] *Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum.* Et ideo dicitur quod *lex vetus cohibet manum, lex nova animum* *. [* Cf. Magistr., III *Sent.*, dist. XL.]

Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum *. [* Qu. xc, art. 3, ad 2.] Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum: lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, *Contra Adimantum Manichaei Discipulum* *, [* Cap. XVII.] quod *brevis differentia est Legis et Evangelii, timor et amor.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris et adultis, ita etiam unus rex Deus, in uno suo regno, aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus; et aliam perfectiorem iam manuductis per priorem legem ad maiorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum; secundum illud *Act.* IV *: [* Vers. 12.] *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo lex perfecte ad salutem omnes inducens, dari non potuit nisi post Christi adventum. Antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem praeparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quaedam rudimenta [γ] salutaris iustitiae continerentur.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis dirigit hominem secundum quaedam praecepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti: et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in quibusdam particularibus, ad quae non similiter se habent perfecti et imperfecti. Et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut iam * dictum est. [* In corpore.]

α) *utriusque.* – Om. P.
β) *Testamento.* – *in Testamento* P.
γ) *rudimenta.* – *indumenta* CDFGILpABH, *erudimenta* sH et *a.* – Pro *continerentur, continentur* P.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM SIT ALIQUA LEX FOMITIS

Infra, qu. XCIII, art. 3; *Ad Rom.*, cap. VII, lect. IV.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus, in V *Etymol.* *, [* Cap. III. - Cf. lib. II, cap. X.] quod *lex ratione* [α] *consistit.* Fomes autem non consistit ratione, sed magis a ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Praeterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui ipsam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Praeterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra * habitum est. [* Qu. xc, art. 2.] Sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *Rom.* VII *: [* Vers. 23.] *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, [* Art. 2; qu. xc, art. 1, ad 1.] lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quae invenitur in his quae subiecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supradictis * patet. [* Ibid.] Potest autem in his quae subduntur legi, aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore. Uno modo, inquantum directe inclinat suos subditos ad aliquid; et diversos [β] interdum ad diver-

α) *ratione.* – *in ratione* E; mox *in ratione* P.
β) *diversos.* – Om. P.

sos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex [γ] mercatorum. Alio modo, indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem: puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversae creaturae diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem: ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur [δ] secundum impetum sensualitatis: et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit: ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur; secundum illud Psalmi XLVIII * (* Vers. 21.): *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.*

Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem [ε]. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente [ζ] propria dignitate.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum. Sic enim non habet rationem legis, ut dictum est * (* In corpore.), sed secundum quod sequitur ex divinae legis iustitia: tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis, propter suam culpam [η], ad servilia opera induci permitteretur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod obiectio illa procedit de eo quod est lex quasi regula et mensura: sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quandam participationem, ut supra * dictum est. (* Ibid.)

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, idest ad conservationem naturae in specie vel in individuo. Et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi. Sed fomes dicitur secundum quod exit rationis ordinem.

γ) *est lex.* – Om. EFK.
δ) *feratur.* – *ferretur* ABCDEHIL, *feretur* FG.
ε) *inclinationem.* – *legis* addit P.
ζ) *destituente.* – *destitutum* Pa.
η) *propter suam culpam.* – *ex sua culpa* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto, sicut nec in quarto, nihil occurrit scribendum. In quaestione siquidem centesimaseptima * (* Art. 1.) inferius patebunt, si qua sunt dubia in quinto articulo.

In sexto autem articulo, nota illa verba: *destituitur originali iustitia et vigore rationis,* pro quaestione centesimanona, ubi de integritate et corruptione naturae humanae erit sermo. – Habes etiam ex hoc articulo quid proprie significat fomes, inclinationem scilicet partis sensitivae exeuntis a rationis ordine.

QUAESTIO NONAGESIMASECUNDA

DE EFFECTIBUS LEGIS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de effectibus legis *. Et circa hoc quaeruntur duo.

* Cf. qu. xc, Introd.

Primo: utrum effectus legis sit homines facere bonos.

Secundo: utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut Legisperitus * dicit.

* Cf. lib. I *ff., de Leg. et Senatuscons.*

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM EFFECTUS LEGIS SIT FACERE HOMINES BONOS

II *Cont. Gent.*, cap. CXVI; X *Ethic.*, lect. XIV.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod legis α non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem: *virtus* enim *est quae bonum facit habentem,* ut dicitur in II *Ethic.* * Sed virtus est homini a solo Deo: ipse enim *eam facit in nobis sine nobis,* ut supra * dictum est in definitione virtutis. Ergo legis non est facere homines bonos.

* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.
* Qu. LV, art. 4.

2. PRAETEREA, lex non prodest homini nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas praeexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit homines bonos.

3. PRAETEREA, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra * dictum est. Sed quidam bene se habent in his quae ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

* Qu. XC, art. 2.

4. PRAETEREA, quaedam leges sunt tyrannicae, ut Philosophus dicit, in sua *Politica* *. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

* Cf. lib. III, cap. VI, n. 13. - S. Th. lect. IX.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *voluntas cuiuslibet legislatoris haec est, ut faciat cives* β *bonos.*

* Cap. I, n. 5; s. Th. lect. I. - Cf. lib. I, cap. XIII, n. 2; s. Th. lect. XIX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, lex nihil aliud est quam dictamen rationis in praesidente, quo subditi gubernantur. Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur: sicut videmus quod γ virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subiecti est ut bene subiiciatur principanti,* ut Philosophus dicit, in I *Polit.* * Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit *quae bonum facit habentem* *, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis: sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

* Qu. XC, art. 1, ad 2; art. 3, 4.
* Cap. V, n. 8, 9; s. Th. lect. X. - Cf. lib. III, cap. II, n. 7; s. Th. lect. III.
* Cf. arg. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod duplex est virtus, ut ex supradictis * patet: scilicet acquisita, et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode: nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam iam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit, II *Polit.* *, quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos.*

* Qu. LXIII, art. 2.
* *Ethic.*, lib. II, cap. I, n. 5; s. Th. lect. I.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis: sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra * habitum est.

* Qu. LXIII, art. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde et Augustinus dicit, in III *Confess.* *, quod *turpis omnis pars est quae suo toti non congruit.* Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere δ nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum

* Cap. VIII.

α) *legis.* – *effectus* addit P.
β) *cives.* – *omnes* ACDGILpB, *homines* PEFHKa.
γ) *videmus quod.* – Om. Pa.
δ) *consistere.* – *existere* Pa.

mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit, in III *Polit.* *, quod *eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri.*

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. III.

AD QUARTUM DICENDUM quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictamen alicuius praesidentis in subditis, et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis nonagesimaesecundae, dubium occurrit circa rationem, ex eo quod aut falsum assumit, aut intentum non infert. Propositio namque fundans rationem litterae est ista: *Virtus cuiuslibet subditi est ut bene subiiciatur principanti.* Haec autem propositio aut intelligitur formaliter de subdito inquantum subditus: aut materialiter de eo qui est subditus. Si formaliter, propositio est vera: sed non infert nisi quod lex facit subditos, inquantum subditos, bonos. Hoc autem non est facere homines bonos: quia sicut aliud est esse hominem et aliud esse subditum, ita alia est bonitas hominis et alia est bonitas subditi. Et tamen titulus articuli quaerit an sit legis facere *homines bonos:* et in corpore articuli infertur ex ista propositione quod legis est inducere subiectos *ad propriam ipsorum virtutem.* - Si vero materialiter intelligitur, tunc, licet inferret intentum, ipsa tamen universaliter est falsa. Et subversionem pareret totius doctrinae: materialis enim sermo a doctrina alienus est.

II. Ad hoc dicitur quod sermo est formalis, verus et efficax ad intentum inferendum. Advertendum namque est quod non est sermo de hac vel illa lege, sed de lege in communi, continente aeternam, divinam, etc.: et quod homo non solum in ordine ad hoc vel illud, sed etiam in ordine ad felicitatem naturalem et propriam et politicam, et supernaturalem, est subditus. Ex his namque habetur quod bonitas hominis inquantum homo, et bonitas hominis inquantum subditi, licet universaliter non coincidant, quandoque tamen coincidunt, scilicet respectu legis ordinantis hominem ad veram felicitatem, sive naturalem sive supernaturalem: ac per hoc, quod lex factiva bonitatis in subdito in ordine ad felicitatem, est etiam factiva bonitatis propriae in homine, quoniam illamet est qua subditus ordinatur ad veram felicitatem.

Est ergo propositio litterae formaliter intelligenda. Quod ex eo patet quod Auctor sub illa subsumit de bona et mala lege, et concludit quod legis est facere subditos bonos simpliciter vel secundum quid, ut bonos latrones. Et cum dicitur quod non infert intentum, quia alia est ratio subditi et hominis: iam patet responsio, quod licet universaliter non sit eadem ratio, respectu tamen legis ad veram felicitatem, sub qua infert Auctor fieri homines bonos, eadem est ratio hominis et subditi, non secundum relationem significatam per ly *subditus,* sed secundum rationem fundantem subiectionem; homo enim, ex hoc quod homo, ordinem habet ad felicitatem mediante virtute propria.

III. In responsione ad tertium eiusdem articuli primi, dubium occurrit ex eo quod Auctor videtur et contradicere sibi, et falsum dicere. Contradicere quidem sibi, quia in principio illius responsionis dicit quod *impossibile est ut aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi:* et in calce dicit quod *alia est virtus boni viri et boni civis.* Si namque diversa est virtus viri et civis, potest esse vir bonus et civis non bonus: et e converso civis bonus et vir non bonus. Et si impossibile est aliquem esse virum bonum et non bonum civem, quomodo alia est virtus boni viri et boni civis?

Falsum autem dicitur, quia vir solitarius, sapientiae contemplatione contentus, est bonus vir, utpote virtutis heroicae: et tamen non est bonus civis, quia nec est civis.

IV. In eadem responsione est aliud dubium, quia falsum videtur quod eadem sit virtus boni viri et boni principis: nam virtus boni viri est monastica, principis vero politica. - Et nihilominus voluntaria etiam videtur differentia inter necessitatem virtutis simpliciter in principe, et non in cive. Nam sicut ad bonum communitatis sufficit quod cives subditi principum mandatis obediant, ita sufficit quod princeps recta, opportuna ad bonum communitatis, mandet, et exequatur, quantum sua interest, proportionaliter sicut alii. Quid enim ad communitatem magis de malitia privata rectorum quam civium, si ad commune omnes faciant quod oportet? Nulla enim apparet formalis differentia, sed solum secundum magis et minus. Constat enim quod principis privata malitia magis nocet, quia conspectius in se crimen habet: sed non quod noceat per se communi bono, et malitia civium per accidens.

V. Ad primum dubium * dicitur quod non falsitas, nec contradictio est in littera. Ad cuius evidentiam, recolendum est ex Prima Parte * quod bonum simpliciter attenditur secundum ultimam perfectionem: et quod non refert, quoad dici et esse bonum simpliciter, an illa ultima perfectio sit distincta a praecedente, an sit eadem cum praecedente. Unde homo dicitur bonus simpliciter non secundum perfectionem substantialem, sed accidentalem, non quamcumque, sed virtutis moralis. Propter quod quaestio de identitate et diversitate virtutis hominis et civis, non repugnat propositioni primae in responsione positae, scilicet quod *impossibile est quod aliquis sit bonus, et non sit bene proportionatus bono communi.* Sive enim eadem, sive alia sit virtus boni hominis et boni civis, impossibile est quod homo sit bonus sine additione aliqua, et non bonus civis civilitate ordinata ad felicitatem veram. Quia homo, inquantum homo, est pars civitatis, quia est animal politicum: sicut homo inquantum homo, est disciplinabilis. Ac per hoc, et in habendo bonitatem hominis, oportet quod habeat proportionem ad bonum commune civitatis, saltem in praeparatione animi: non enim est recte dispositus secundum prudentiam et alias cardinales virtutes, qui non est praeparatus ad id ad quod tenetur. Et in habendo bonitatem simpliciter, oportet quod habeat bonitatem primam, qua est in se bonus, et consequentem, qua est pars bona: aliter non posset talis homo dici bonus nisi secundum quid. Si ergo homo est bonus, cum bonitas sua sit aut pars aut parens bonitatis civilis, impossibile est quin sit recte commensuratus communitati, quod est esse bonum civem. Quamvis e contra eveniat, ut scilicet aliquis sit bonus civis et non simpliciter bonus. Quia bonum simpliciter consurgit ex causa integra, bonum autem secundum quid ex aliquo particulari: civis autem bonus non nisi bonitatem secundum quid importat. Et ideo in littera dicitur quod *sufficit quod obediant mandatis principum.* Unde patet nullam esse contradictionem.

* Cf. num. III.

* Qu. V, art. I, ad I; qu. VI, art. 3.

Quod etiam nulla sit falsitas propter hominem heroicum, ex eo patet quia de hominibus sermo est: heroicus autem huiusmodi plus quam homo est, divinam vitam imitatus. Et quia etiam heroicus in praeparatione animi est recte dispositus ad communitatis bonum. Et rursus est optime commensuratus caelesti patriae.

VI. Ad secundum dubium * dicitur quod in Secunda Secundae, Domino concedente, ex proposito tractabitur de identitate et diversitate prudentiae monasticae et politicae, in quadragesimaseptima quaestione *; ubi dicetur quare magis virtus boni viri identificatur virtuti principis quam civis, cum in virtute boni viri claudatur utrumque, scilicet posse bene praeesse et bene subesse.

* Cf. num. IV.

* Art. II, Comment.

De necessitate vero virtutis monasticae in principe magis quam in cive, de qua hic tractatur, dicendum est quod, cum inter principem et cives tantum intersit quod princeps vices totius multitudinis in se gerit, utpote curam illius

habens, cives autem partes sunt; consequens est quod privata malitia principis ad male praecipiendum toti multitudini eum inducet, et sic communi bono sufficiens est nocere. Privata autem malitia civium, bono existente principe, communi bono, etsi dissonet, non tamen nocere sufficit: quia efficacem actionem ad commune non habet, sed diminutam. Propter quod oportet, si commune bonum publicum recte se habet, habere principem qui sit et vir et princeps bonus. Unde *Eccle.* x * dicitur: ***Vae terrae cuius rex est puer, et cuius principes mane comedunt,*** idest sine prudentia, ut puer, et sine temperantia, indulgentes primum ventri: utraque autem virtus est monastica. * Vers. 16.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEGIS ACTUS CONVENIENTER ASSIGNENTUR

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur quod legis actus est *imperare, vetare, permittere* et *punire* *. *Lex* enim *omnis praeceptum commune est,* ut Legisconsultus * dicit. Sed idem est imperare quod praecipere. Ergo alia tria [α] superfluunt.

* Cf. Introd. hui. qu.
* Lib. I. *ff.*, de *Leg. et Senatuscons.*

2. PRAETEREA, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra * dictum est. Sed consilium est de meliori bono quam praeceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quam praecipere.

* Art. praeced.

3. PRAETEREA, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per poenas, ita etiam et per praemia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et praemiare.

4. PRAETEREA, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra * dictum est. Sed ille qui solo metu poenarum obedit legi, non est bonus: nam *timore servili, qui est timor poenarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen bene aliquid fit,* ut Augustinus dicit *. Non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

* Ibid.
* *Contra Duas Epist. Pelagian.*, lib. II, cap. IX.

SED CONTRA EST quod Isidorus dicit, in V *Etymol.* *: *Omnis lex aut permittit aliquid, ut: Vir fortis praemium petat. Aut vetat, ut: Sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere. Aut punit, ut: Qui caedem fecerit, capite plectatur.*

* Cap. XIX. - Cf. lib. II, cap. X.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis praecepto per aliquid.

Praecepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra * dictum est. Sunt autem tres differentiae humanorum actuum. Nam sicut supra * dictum est, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum: et respectu horum, ponitur legis actus praecipere vel imperare; *praecipit* enim *lex omnes actus virtutum,* ut dicitur in V *Ethic.* * Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi: et respectu horum, lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum, lex habet permittere. Et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni vel parum mali. – Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor poenae: et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

* Qu. XC, art. 1, 2; qu. XCI, art. 4.
* Qu. XVIII, art. 8.
* Cap. I, n. 14. - S. Th. lect. II.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut cessare a malo habet quandam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quandam rationem praecepti. Et secundum hoc, large accipiendo praeceptum, universaliter lex praeceptum dicitur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cuius non est condere legem. Unde etiam Apostolus, I *ad Cor.* VII *, cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus.* Et ideo non ponitur inter effectus legis.

* Vers. 12.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam praemiare potest ad quemlibet pertinere: sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cuius auctoritate poena infertur. Et ideo praemiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

AD QUARTUM DICENDUM quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri [β] ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter [γ] et ex propria voluntate hoc faciat. Et secundum hoc, lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

α) *tria.* – *quatuor* codices et *a.*
β) *assuefieri.* – *assuescere* F, *assuefacere* ceteri et *a.*
γ) *delectabiliter.* – *ex delectabili* BEFIL, *ex delectabiliter* ACD, *delectabili* G.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo secundo nihil aliud scribendum occurrit nisi quod advertas quod, quia de propriis actibus legis est sermo, ut responsiones ad argumenta * insinuant; et permittere inter legis actus ponitur; quod solius superioris proprie est permittere. Alii autem non obviantes malo, cum possunt, negligentis aut tacentis potius quam permittentis exercent officium. Nisi utendo lege participative, dicantur permittere: sicut accidit in fratre permittente monitum fratrem reincidere in malum, ut adhibeat secum testes, secundum legem Domini *, pro communi bono, et similibus.

* Ad 2, 3.
* Matth. c. XVIII, vers. 16.

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA

DE LEGE AETERNA

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de singulis legibus [α]*. Et primo, de lege aeterna; secundo, de lege naturali *; tertio, de lege humana **; quarto, de lege veteri *; quinto, de lege nova, quae est lex Evangelii *. De sexta autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est cum de peccato originali ageretur *.

(* Cf. qu. xc, Introd. — * Qu. xciv. — ** Qu. xcv. — * Qu. xcviii. — * Qu. cvi. — * Qu. lxxxi sqq.)

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: quid sit lex aeterna.

Secundo: utrum sit omnibus nota.

Tertio: utrum omnis lex ab ea derivetur.

Quarto: utrum necessaria subiiciantur legi aeternae.

Quinto: utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae.

Sexto: utrum omnes res humanae ei subiiciantur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX AETERNA SIT SUMMA RATIO IN DEO EXISTENS

Supra, qu. xci, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex aeterna non sit ratio summa in Deo existens. Lex enim aeterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures: dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex aeterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

(* Qu. xlvi.)

2. PRAETEREA, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra * dictum est. Sed Verbum in divinis dicitur personaliter, ut in Primo * habitum est: ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex aeterna quod ratio divina.

(* Cf. qu. xc, art. 4: qu. xci, art. 1, ad 2. — * Qu. xxxiv, art. 1.)

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Vera Relig.* *: *Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur.* Lex autem supra mentem nostram existens est lex aeterna. Ergo veritas est lex aeterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex aeterna non est idem quod ratio summa.

(* Cap. xxx.)

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* *, quod *lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est.*

(* Cap. vi.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars * vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra * esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum [β], ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in Primo * habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo * habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

(* D. 237. — * Qu. xc. — * Qu. xiv, art. 8. — * Qu. ciii, art. 5. - Cf. ibid. qu. xxii, art. 2.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quae respiciunt proprias naturas singularum rerum: et ideo in eis invenitur quaedam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in Primo * habitum est. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra * dictum est. Ea autem quae sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune. Et ideo lex aeterna est una, quae est ratio huius ordinis.

(* Qu. xv, art. 2. — * Qu. xc, art. 2.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari: scilicet ipsum verbum, et ea quae verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quae verbis humanis significantur. Et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur *: sed omnia quaecumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum, in XV *de Trin.* * Et inter cetera quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimi-

(* D. 1161. — * Cap. xiv. - Cf. lib. VI, cap. 1.)

α) *legibus.* – Om. P.

β) *rerum.* – *naturarum* ABCDEFGHIL.

tur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio intellectus humani. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat [γ] rebus: *ex hoc* enim *quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est* *. Intellectus vero divinus est mensura rerum *: quia unaquaeque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in Primo * dictum est. Et ideo intellectus divinus est verus secundum se. Unde ratio eius est ipsa veritas.

γ * Arist. *Categor.*, cap. III, n. 22. * D. 873. * Qu. XVI, art. 1.

γ) *consonat. – constat* AHK(pB?), *constant* CDIL(pB?), *constat ex* E, *consonat ex* F, *concordat* sB.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX AETERNA SIT OMNIBUS NOTA

Supra, qu. XIX, art. 4, ad 3; *In Iob*, cap. XI, lect. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex aeterna non sit omnibus nota. Quia ut dicit Apostolus, I *ad Cor.* *, *quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Sed lex aeterna est quaedam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota nisi soli Deo.

* Cap. II, vers. 11.

2. PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, in libro *de Lib. Arb.* *, *lex aeterna est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Non ergo omnes cognoscunt legem aeternam.

* Lib. I, cap. VI.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Vera Relig.* *, quod *lex aeterna est de qua homines iudicare non possunt.* Sed sicut in I *Ethic.* * dicitur, *unusquisque bene iudicat quae cognoscit.* Ergo lex aeterna non est nobis nota.

* Cap. XXXI. * Cap. III, n. 5. – S. Th. lect. III.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Lib. Arb.* *, quod *aeternae legis notio nobis impressa est.*

* Loc. cit.

RESPONDEO DICENDUM quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo, in seipso; alio modo, in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum [α] beati, qui Deum per essentiam vident *. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro *de Vera Relig.* * Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam.

α * D. 482. * Cap. XXXI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt: sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud *Rom.* I *: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*

* Vers. 20.

AD SECUNDUM DICENDUM quod legem aeternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate, secundum modum praedictum *, nullus tamen eam comprehendere potest *: non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem aeternam secundum modum praedictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

* In corpore. * D. 366.

AD TERTIUM DICENDUM quod iudicare de aliquo potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva diiudicat de proprio obiecto; secundum illud *Iob* XII *: *Nonne auris verba diiudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii, Philosophus dicit quod *unusquisque bene iudicat* [β] *quae cognoscit,* iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita. Et sic nullus potest iudicare de lege aeterna.

* Vers. 11. β

α) *solum. – solus Deus et* Pa.

β) *iudicat. – diiudicat* Pa, *iudicat de his* K.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM OMNIS LEX A LEGE AETERNA DERIVETUR

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnis lex a lege aeterna derivetur. Est enim quaedam lex fomitis, ut supra * dictum est. Ipsa autem non derivatur a lege divina, quae est lex aeterna: ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit, *ad Rom.* VIII *, quod *legi Dei non potest esse subiecta.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

* Qu. XCI, art. 6. * Vers. 7.

2. PRAETEREA, a lege aeterna nihil iniquum procedere potest: quia sicut dictum est *, *lex aeterna*

* Art. praeced., arg. 2.

est secundum quam iustum est ut omnia sint ordinatissima. Sed quaedam leges sunt iniquae; secundum illud Isaiae x *: *Vae qui condunt leges iniquas.* Ergo non omnis lex procedit a lege aeterna.

* Vers. 1.

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, in I *de Lib. Arbit.* *, quod *lex quae populo regendo scribitur, recte multa permittit quae per divinam providentiam vindicantur.* Sed ratio divinae providentiae est lex aeterna, ut dictum est *. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege aeterna.

* Cap. v. * Art. 1.

SED CONTRA EST quod, *Prov.* VIII *, divina sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Ratio autem divinae sapientiae est lex aeterna, ut supra * dictum est. Ergo omnes leges a lege aeterna procedunt.

* Vers. 15. * Art. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi: quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde et in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos [α] derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores. Et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* *, quod *in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt.*

* Qu. xc, art. 1, 2. * Cap. vi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est poena consequens divinam iustitiam: et secundum hoc manifestum est quod derivatur a lege aeterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supradictis * patet.

* Qu. xci, art. 6.

AD SECUNDUM DICENDUM quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam. – Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem fert [β], secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna: *omnis* enim *potestas a Domino Deo est,* ut dicitur *Rom.* XIII *.

* Vers. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi ea approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quae dirigi non possunt lege humana *: plura enim subduntur causae superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit. Secus autem esset si approbaret ea quae lex aeterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege aeterna, sed quod non perfecte eam assequi possit.

* D. 798.

α) *secundos.* – *secundum* EF.

β) *fert.* – *fecit* PI.a. – *etiam* om. EK, *ergo* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

OMISSO primo articulo, cuius difficultates in Prima Parte * clarae sunt; et secundo, quia clarus est: in tertio dubium occurrit, quia Auctor deficere videtur ab intento, aut falsum dicere, cum dicit: *Rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternam.* Si namque de omni lege praeter aeternam loquitur, falsum dicit: quia lex divina non est ratio inferioris gubernatoris, sed Dei, et est alia ab aeterna, ut patet in qu. XCI *. Si autem non intendit de lege divina, non habetur conclusio intenta, scilicet quod omnis lex ab aeterna derivatur.

* Qu. xv, art. 1, 2; qu. xxxiv, art. 3. Cf. Comment. * Art. 1, 4.

II. Ad hoc dicitur quod Auctor intendit etiam de lege divina quod derivatur ab aeterna. Quia ponit ipsam esse per participationem legis aeternae; ut expresse patet superius in qu. XCI, art. 4, ad 1, ubi dixit: *Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo.* – Nec est verum quod lex divina non sit ratio inferiorum gubernantium. Quoniam lex divina non dicitur divina a subiecto, tanquam sit aliquid in Deo: sola enim lex aeterna est formaliter in Deo. Sed dicitur divina ab auctoritate, a modo et a fine: est namque a Deo supernaturaliter data ad ducendum in Deum supernaturalem finem. Et est lex divina ratio supernaturalis data homini ut seipsum gubernet: et proprie ea est ratio inferiorum gubernantium, scilicet hominum, non ab eis adinventa, sed a Deo suscepta. Et de lege veteri patet *Act.* VII *: *Accepistis legem in dispositione angelorum.* De nova autem inferius * habebitur quod est ipsa gratia Spiritus Sancti. Neutrum autem horum est in Deo nisi causaliter: sed in hominis anima utrumque, primum per intellectum et memoriam, secundum per essentiam animae et voluntatem. Et per hoc patet quod tam lex aeterna quam naturalis et divina, sit rationis ordinatio ad bonum commune a Deo, qui curam habet communitatis, promulgata. Et inter aeternam et alias haec est differentia, quod aeterna est in Deo, ac per hoc est ipse Deus; aliae autem non sunt in Deo, sed effectus eius in creaturis rationalibus. Ac per hoc, illa est causa, ceterae sunt participationes illius: illa aeterna, reliquae temporales.

* Vers. 53. * Qu. cvi, art. 1.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM NECESSARIA ET AETERNA SUBIICIANTUR LEGI AETERNAE

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod necessaria et aeterna subiiciantur legi aeternae. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis: cum sit iusta. Ergo rationi subditur. Sed lex aeterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi aeternae. Voluntas autem Dei est aliquod aeternum. Ergo etiam aeterna et necessaria legi aeternae subduntur.

2. PRAETEREA, quidquid subiicitur regi, subiicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur I *ad Cor.* xv *, *subiectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est aeternus, subiicitur legi aeternae. [* Vers. 24, 28.]

3. PRAETEREA, lex aeterna est ratio divinae providentiae. Sed multa necessaria subduntur divinae providentiae: sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum caelestium. Ergo legi aeternae subduntur etiam necessaria.

SED CONTRA, ea quae sunt necessaria, impossibile est aliter se habere: unde cohibitione non indigent. Sed imponitur hominibus lex ut cohibeantur a malis, ut ex supradictis * patet. Ergo ea quae sunt necessaria, legi non subduntur. [* Qu. xcii, art. 2.]

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaecumque ergo divinae gubernationi subduntur, subiiciuntur etiam legi aeternae: quae vero gubernationi aeternae non subduntur, neque legi aeternae subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quae circa nos sunt. Humanae enim gubernationi subduntur ea quae per homines fieri possunt: quae vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanae, scilicet quod homo habeat animam, vel manus aut pedes. Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria: ea vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna. [* Art. 1.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem: et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas: quae quidem subiecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis. Alioquin, ratione sui ipsius, magis est dicenda ipsa ratio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae: sed magis ipse est lex aeterna per quandam appropriationem, ut patet per Augustinum, in libro *de Vera Relig.* * Dicitur autem esse subiectus Patri ratione humanae naturae, secundum quam etiam Pater dicitur * esse maior eo. [* Cap. xxxi.] [* Ioan. cap. xiv, vers. 28.]

TERTIUM concedimus: quia procedit de necessariis creatis.

AD QUARTUM * DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit, in V *Metaphys.* *, quaedam necessaria habent causam suae necessitatis: et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter esse [α], habent ab alio. Et hoc ipsum est cohibitio quaedam efficacissima: nam quaecumque cohibentur, intantum [β] cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur. [* Arg. *Sed contra.*] [* S.Th. lect. vi. - Did. lib. IV, c. v, n. 5.]

α) *esse.* – *se habere* PsB et *a*, *se* pB.

β) *intantum.* – *in communi* ACDEFGHILpB, *in communi intantum* Pa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM NATURALIA CONTINGENTIA SUBSINT LEGI AETERNAE

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi aeternae. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra * dictum est. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solae creaturae rationales subsunt legi aeternae. Non ergo naturalia contingentia. [* Qu. xc, art. 4.]

2. PRAETEREA, *ea quae obediunt rationi, participant aliqualiter ratione,* ut dicitur in I *Ethic.* * Lex autem aeterna est ratio summa, ut supra * dictum est. Cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi aeternae. [* Cap. xiii, n. 17, 18. - S. Th. lect. xx.] [* Art. 1.]

3. PRAETEREA, lex aeterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi aeternae.

SED CONTRA EST quod dicitur *Prov.* VIII *: *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat* [α] *aquis ne transirent fines suos.* [* Vers. 29.]

RESPONDEO DICENDUM quod aliter dicendum est de lege hominis, et aliter de lege aeterna, quae est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit

α) *ponebat.* – *dabat* ABCDEFGHIL*a*.

nisi ad creaturas rationales quae homini subiiciuntur. Cuius ratio est quia lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius: unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res: nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra * habitum est. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur. Rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, inquantum suo praecepto, vel denuntiatione quacumque, imprimit menti earum [β] quandam regulam quae est principium agendi.

* Qu. I, art. 2.

Sicut autem homo imprimit, denuntiando, quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum. Et ideo per hunc modum dicitur Deus praecipere toti naturae; secundum illud Psalmi CXLVIII *: *Praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur. Unde alio modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, inquantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini praecepti, sicut creaturae rationales.

* Vers. 6.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt: participant tamen, per modum obedientiae, ratione divina. Ad plura enim se extendit virtus rationis divinae quam virtus rationis humanae. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem; ita etiam creaturae irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium; et praecipue causae primae, quae Deus est, cuius providentiam nihil subterfugere potest, ut in Primo * dictum est. Et quia lex aeterna est ratio divinae providentiae, ut dictum est *, ideo defectus rerum naturalium legi aeternae subduntur.

* Qu. XXII, art. 2.
* Art. I.

β) *earum.* – *eius* BCDEFGHIKLpA et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis quarto, quinto et sexto eiusdem quaestionis, nihil aliud occurrit scribendum nisi quod in quinto articulo notes illud: *Nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit.* Et hoc pro difficultate illa, utrum princeps subdatur legibus *.

*Cf. qu. XCVI, art. 5, Comment.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM OMNES RES HUMANAE SUBIICIANTUR LEGI AETERNAE

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non omnes res humanae subiiciantur legi aeternae. Dicit enim Apostolus, *ad Gal.* V *: *Si spiritu* [α] *ducimini, non estis sub lege.* Sed viri iusti, qui sunt filii Dei per adoptionem, Spiritu Dei aguntur; secundum illud *Rom.* VIII *: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege aeterna.

* Vers. 18.
* Vers. 14.

2. Praeterea, Apostolus dicit, *ad Rom.* VIII *: *Prudentia carnis inimica est Deo: legi enim Dei subiecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

* Vers. 7.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.**, quod *lex aeterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur.* Sed homines iam beati, vel iam damnati, non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi aeternae.

* Cap. VI.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei* *: *Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris Ordinatorisque* [β] *subtrahitur, a quo pax universitatis administratur.*

* Cap. XII.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis * patet: uno modo, inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est *. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra * dictum est; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; *sumus* enim *innati ad habendum virtutes,* ut dicitur in II *Ethic.* *

* Art. praeced.
* Ibid.
* Art. 2.
* Cap. I, n. 3. – S. Th. lect. I.

Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et

α) *spiritu.* – *Dei* addunt Pa.

β) *Ordinatorisque.* – *ordinationisque* BCDGILpAH, *ordinationique* PEFa, *ordinationemque* K.

inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.

Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tanquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum: sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit. Unde
* Cap. xv. Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* *: *Iustos sub aeterna lege agere existimo.* Et in libro *de Catechi-*
* Cap. xviii. *zandis Rudibus* *, dicit quod *Deus ex iusta miseria animarum se deserentium, convenientissimis legi-*
γ *bus inferiores partes creaturae suae novit ornare* [γ].

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obliga-
δ tioni legis [δ] subditur, quasi cuidam ponderi. Unde
* Ordin. Aug. Glossa * ibidem dicit quod *sub lege est qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiae, a malo opere abstinet.* Et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege: quia per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. – Alio modo potest etiam intelligi inquantum hominis opera qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra * dictum est; sequitur quod hu- * Art. 4, ad 2.
iusmodi opera, inquantum sunt Spiritus Sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit, II *ad Cor.* iii *: *Ubi Spiritus Domini,* * Vers. 17.
ibi libertas.

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis: quia inclinat ad actiones contrarias legi Dei. Subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis: quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae. – Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur. Et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim supra * quod peccatum non * Qu. lxxxv, art. 2.
tollit totum bonum naturae.

Ad tertium dicendum quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem: sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quod, sicut secundum legem aeternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc, et beati et damnati subsunt legi aeternae.

γ) *ornare.* – *ordinare* PIIK*a*.

δ) *obligationi legis.* – *obligationem legis* PBDEGHL*a*, *obligationem legitur* CpA, *obligationem legi* sA.

QUAESTIO NONAGESIMAQUARTA

DE LEGE NATURALI

IN SEX ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XCIII, Introd.

DEINDE considerandum est de lege naturali *. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: quid sit lex naturalis.

Secundo: quae sint praecepta legis naturalis.

Tertio: utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali.

Quarto: utrum lex naturalis sit una apud omnes.

Quinto: utrum sit mutabilis.

Sexto: utrum possit a mente hominis deleri.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX NATURALIS SIT HABITUS

* Cap. v, n. I. - S. Th. lect. v.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia ut Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, *tria sunt in anima: potentia, habitus et passio.* Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animae, nec aliqua passionum: ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

* Damascenus, *De Fide Orth.*, lib. IV, cap. XXII.

2. PRAETEREA, Basilius * dicit quod conscientia, sive synderesis, est *lex intellectus nostri:* quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in Primo * habitum est. Ergo lex naturalis est habitus.

* Qu. LXXIX, art. 12.

* Art. 6.

3. PRAETEREA, lex naturalis semper in homine manet, ut infra * patebit. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de lege naturali. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

* Cap. XXI.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Bono Coniugali* *, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est.* Sed naturalis lex non est huiusmodi: est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

α

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid potest dici esse α habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra * quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit: aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.

* Qu. XC, art. I, ad 2.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur: sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse β habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus. β

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod γ Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quae sunt principia humanorum actuum, scilicet potentias, habitus et passiones. Praeter haec autem tria sunt quaedam alia in anima: sicut quidam actus, ut velle est in volente; et etiam cognita sunt in cognoscente; et proprietates naturales animae insunt ei, ut immortalitas et alia huiusmodi. γ

AD SECUNDUM DICENDUM quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur. Et hoc concedimus.

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum: sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum. Et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis.

α) *dici esse.* – *esse* E, *dici* K.
β) *ipse.* – *ipsi* PAHa, *proprie* K.
γ) *quod.* – *quod quia* EF; pro *et cum manifestum sit quod, cum* sA, *quod* ceteri; pro *illa, et ideo illa* KsB.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Num. II.

* *propria* edit. 1514.

IN quaestione nonagesimaquarta, primo notandum est pro intellectu multorum articulorum communiter; deinde singillatim dicetur *. In communi igitur scito quod, quemadmodum in speculativis, praeter prima principia communissima, inveniuntur prima * principia per se nota in geometria, in arithmetica, etc.; ita in practicis, praeter communissima praecepta prima, scilicet *esse bonum prosequendum, malum esse vitandum,* sunt propria praecepta etiam prima in illo ordine; ita quod secundum unumquemque inclinationis naturalis gradum, sunt aliqua praecepta prima, ut principia propria per se nota, et reliqua praecepta secunda, ut conclusiones ex eis dependentes. Verbi gratia, in homine

sunt tres inclinationes naturales: scilicet ad esse et vivere, ad generationem, et ad rationaliter se habendum ad se et alios. Prima praecepta in singulis inclinationibus sunt de fine primario illius habendo, conservando, consequendo, et de illius contrariis vitandis; secunda autem praecepta sunt de fine secundario eiusdem inclinationis et illius contrariis, et etiam facilitatem et difficultatem praebentibus primario fini. Verbi gratia, in inclinatione nostra ad esse et vivere, comedere, non comedere, pertinent ad prima praecepta: quia comestione conservatur vita, quae est primarius finis illius, et non comedendo absque dubio destruitur. Tali autem cibo vel potu uti, quibus homo ad promptitudinem vitae, quae est finis secundarius eiusdem, utitur, pertinet ad secundaria praecepta eiusdem inclinationis; ad quae etiam spectat moderamen cibi, potus et exercitii, quibus facilius vita conservatur, et horum contraria; iuxta doctrinam Auctoris in IV *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I *. (* Art. 1.)

Propter quod, quando legis aliquid esse contra prima praecepta legis naturae, non recurras statim ad communissima praecepta, quae sunt prima simpliciter; sed respice in qua materia est sermo, et recurre ad praecepta prima in illo ordine; et intuendo primarium finem non quoad bene esse, sed quoad esse, perspicies quid veritatis habeant quae legis, etc. – Et quoniam principia prima in tali ordine reducuntur ad prima simpliciter, et dependent ab eis, et defenduntur ab illis; et rursus principia prima in tali ordine, licet secundum se sint per se nota, non oportet esse per se nota quoad nos, ac per hoc contingit quae sunt secundum se principia per se nota, esse quoad nos conclusiones: idcirco prima praecepta propria illi inclinationi ad vivere, appellantur quandoque conclusiones, vel quasi conclusiones, et secundaria praecepta, respectu primorum simpliciter, et quoad nos.

II. Ad singulos autem articulos deveniendo, in primo, manda memoriae quod synderesis est habitus legis naturalis, non lex ipsa, proprie loquendo.

In secundo, quod omnia praecepta legis naturae radicantur in uno primo, ratione cuius dicitur lex una.

In tertio, quod actus secundum suam speciem vocantur materialiter sumpti. Verbi gratia, comedere in coena aut prandio gallinam, est actus virtuosus uni, et vitiosus alteri: et sic de aliis.

In quarto, quod resolutio doctrinae Auctoris ex calce corporis articuli sumenda est, quomodo scilicet rectitudo in propriis conclusionibus naturalis legis non est eadem apud omnes: scilicet propter defectum in paucioribus. Et cave ne misceas ius humanum: sed infra latitudinem naturalis iuris, vel contra aut praeter illud, morare et discurre.

In quinto, quod proprie loquitur de primis praeceptis et secundis. Non solum namque prima simpliciter, sed prima in quolibet ordine, sunt immutabilia omnino: salva tamen dispensatione divina, ut infra * diffusius patebit, cui natura omnis subiecta est. (* Qu. c, art. 8. - Cf. Comment.)

In sexto autem articulo, *secundaria praecepta* etiam pro primis principiis in tali ordine supponunt: et delebilia dicuntur a cordibus hominum, quia non apud omnes per se nota sunt, ut praecepta prima simpliciter. Ex tali namque ignorantia emanat illud: *Omne iuvans statuit Iupiter esse pium.*

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRAECEPTA, VEL UNUM TANTUM

IV *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. I.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex naturalis non contineat plura praecepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere praecepti, ut supra * habitum est. Si igitur essent multa praecepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multae leges naturales. (* Qu. XCII, art. 2.)

2. PRAETEREA, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut ergo est unum praeceptum tantum legis naturae, propter unitatem totius: aut sunt multa, secundum multitudinem partium humanae naturae. Et sic oportebit quod etiam ea quae sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. PRAETEREA, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra * dictum est. Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum praeceptum est legis naturalis. (* Qu. XC, art. 1.)

SED CONTRA EST quia sic se habent praecepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam praecepta legis naturae sunt plura.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti: contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit [α] per se nota. Sicut ista propositio, *Homo est rationale*, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale: et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro *de Hebdomad.* *, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, *Omne totum est maius sua parte*, et, *Quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia.* Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent: sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. (* Qu. XCI, art. 3.) (* Al. *An omne quod est, sit bonum* (Opusc. III, Ed. Teubner, 1871). - S. Th. Prooem.)

In his autem quae in apprehensione omnium [β] cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit *. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et (* D. 548, 564, 565, 975.)

α) *erit.* – *est* EF, *esset* ceteri.

β) *omnium.* – *hominum* Pa.

γ non entis: et super hoc principio omnia alia [γ] fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys.* * Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur [δ] ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum [ε] praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.* Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

*S. Th. lect. vi. - Did. lib. III, cap. iii, n. 9.

δ

ε

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali *quae natura omnia animalia docuit* *, ut est coniunctio [ζ] maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. – Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

* Lib. I *ff. de Iustitia et Iure.*

ζ

Ad primum ergo dicendum quod omnia ista praecepta legis naturae, inquantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum quod omnes inclinationes [η] quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum, ut dictum est *. Et secundum hoc, sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.

η

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quae ad homines spectant. Et secundum hoc, sub lege rationis continentur omnia ea quae ratione regulari possunt.

γ) *alia.* – *principia* addunt EF.
δ) *ordinatur.* – *ordinat* EF.
ε) *primum.* – Om. ACEFLpB.
ζ) *coniunctio.* – *commixtio* Pa.
η) *inclinationes.* – *huiusmodi inclinationes* Pa.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM SINT DE LEGE NATURAE

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturae. Quia, ut supra * dictum est, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicuius: ut patet praecipue in actibus temperantiae. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

* Qu. xc, art. 2.

2. Praeterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam. Quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Praeterea, in his quae sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt: aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturae.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro *, quod *virtutes sunt naturales.* Ergo et actus virtuosi subiacent legi naturae.

* *De Fide Orthod.* lib. III, cap. xiv.

Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae. Dictum est enim * quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. – Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur *, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura

* Art. praeced.

* Cf. Comment. Caiet. post art. 1, n. II, *In tertio.*

non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi [α] utilia ad bene vivendum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

AD SECUNDUM DICENDUM quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini [β]: et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro *. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus: et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

* *De Fide Orthod.* lib. II, cap. iv, xxx. - Cf. lib. IV, cap. xx.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim, propter diversas hominum conditiones, contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati.

α) *quasi.* – Om. EF.

β) *propria homini.* – *proprie hominis* K, *propria hominis* P.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LEX NATURAE SIT UNA APUD OMNES

IIa IIae, qu. LVII, art. 2, ad 1; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3; art. 4, ad 2; IV, dist. XXXIII, qu. I, art. 2, ad 1; *De Malo,* qu. II, art. 4, ad 13; V *Ethic.,* lect. XII.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex naturae non sit una apud omnes. Dicitur enim in *Decretis,* dist. I *, quod *ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur.* Sed hoc non est commune omnibus: quia, ut dicitur *Rom.* X *, *non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

* In praefat. Gratiani.

* Vers. 16.

2. PRAETEREA, *ea quae sunt secundum legem, iusta esse dicuntur,* ut dicitur in V *Ethic.* * Sed in eodem libro * dicitur quod nihil est ita iustum apud omnes, quin apud aliquos diversificetur. Ergo lex etiam naturalis non est apud omnes eadem.

* Cap. I, n. 12. - S. Th. lect. II.

* Cap. VII, n. 4, 5. - S. Th. lect. XII.

3. PRAETEREA, ad legem naturae pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra * dictum est. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur: alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

* Art. 2, 3.

SED CONTRA EST quod Isidorus dicit, in libro *Etymol.* *: *Ius naturale est commune omnium nationum* [α].

* Lib. V, cap. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I *Physic.* * Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi [β] in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus: licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur *communes conceptiones.* In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad [γ] communia: et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.

* Art. 2, 3.

* Cap. I. - S. Th. lect. I.

Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo [δ]: quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere,

α) *omnium nationum.* – *omni nationi* P*a.*
β) *etsi.* – *si* PACKL*a.* – Pro *necessitas, veritas vel necessitas* EF.

γ) *propria ... ad.* – Om. ABCDEFGIL.pH.
δ) *modo.* – *materia* ABCDEFGIL.pH, *modo vel materia* sH.

ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem ε apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed ut in paucioribus potest deficere * et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro *de Bello Gallico* *.

* Cf. Comment. Caiet. post art. I, n. II, *In quarto*.

* Lib. VI, cap. XXIII.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum quasi omnia quae in Lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturae, cum multa tradantur ibi supra naturam: sed quia ea quae sunt de lege naturae, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod ***ius naturale est quod in Lege et in Evangelio continetur,*** statim, exemplificando, subiunxit: ***quo*** ζ ***quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri.***

Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his quae sunt naturaliter iusta non sicut principia communia, sed sicut quaedam conclusiones ex his derivatae; quae ut in pluribus rectitudinem habent, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ε) *est eadem.* – *esse autem* ACDLpBH, *esse* G, *dicitur eadem* EF. – Pro *ut, etiam ut* Pa.

ζ) *quo.* – *quod* ACDEFGHIKL*a*, *ut quod* B, *vel quo* margo A.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM LEX NATURAE MUTARI POSSIT

Infra, qu. XCVII, art. 1, ad 1; IIa IIae, qu. LVII, art. 2, ad 1; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3; art. 4, ad 2; IV, dist. XXXIII, qu. 1, art. 2, ad 1; *De Malo*, qu. II, art. 4, ad 13; V *Ethic.*, lect. XII.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod lex naturae mutari possit. Quia super illud *Eccli.* XVII *, *Addidit eis disciplinam et legem vitae*, dicit Glossa *: *Legem litterae, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit.* Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

* Vers. 9.

* Ordin. ex Rabano.

2. Praeterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata a Deo: puta cum Deus praecepit Abrahae quod occideret filium innocentem, ut habetur *Gen.* XXII *; et cum praecepit Iudaeis ut mutuata Aegyptiorum vasa subriperent, ut habetur *Exod.* XII *; et cum praecepit Osee ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Osee I *. Ergo lex naturalis potest mutari.

* Vers. 2.

* Vers. 35 sq. - Cf. cap. III, vers. 22; cap. XI, vers. 2.

* Vers. 2.

3. Praeterea, Isidorus dicit, in libro *Etymol.* *, quod *communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali.* Sed haec videmus esse commutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

* Lib. V, cap. IV.

Sed contra est quod dicitur in *Decretis,* dist. 5 *: *Naturale ius ab exordio rationalis creaturae. Nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

* In praefat.

Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.

Alio modo intelligitur α mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta *, quae diximus * esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet. Potest tamen immutari β in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum, ut supra * dictum est.

* Cf. Comment. Caiet. post. art. I, num. II, *In quinto*.

* Art. praeced.

* Ibid.

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturae, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturae deerat: vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quae naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum quod naturali morte moriuntur omnes communiter, tam nocentes quam innocentes. Quae quidem naturalis mors divina

---

α) *intelligitur.* – *potest intelligi* Pa.

β) *immutari.* – *mutari* ed. *a*, *mutari et* P. – *in aliquo particulari* om. H.

potestate inducitur propter peccatum originale; secundum illud I *Reg.* II * [Vers. 6.]: *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua iniustitia, secundum mandatum Dei, potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti vel innocenti * [D. 4.]. – Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena: quae quidem est ei deputata secundum legem [γ] divinitus traditam. Unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio * [D. 967.]. – Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae. Quidquid enim accipit aliquis [δ] ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari. – Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum: sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est quodammodo naturale, ut in Primo * [Qu. CV, art. 6, ad 1.] dictum est.

Ad tertium dicendum quod aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinat: sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit [ε] contrarium: sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio, et omnium una libertas*, dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic [ζ] in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

γ) *legem.* – *Dei* addit P.
δ) *aliquis.* – Om. codices.
ε) *induxit.* – *inducit* Pa.
ζ) *sic.* – *sic etiam* Pa.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM LEX NATURAE POSSIT A CORDE HOMINIS ABOLERI

Supra, art. 4; infra, qu. XCIX, art. 2, ad 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod lex naturae possit a corde hominis aboleri [α]. Quia *Rom.* II, super illud * [Vers. 14.], *Cum gentes, quae legem non habent,* etc., dicit Glossa * [Ordin.] quod *in interiori homine per gratiam innovato, lex iustitiae inscribitur, quam deleverat culpa.* Sed lex iustitiae est lex naturae. Ergo lex naturae potest deleri.

2. Praeterea, lex gratiae est efficacior quam lex naturae. Sed lex gratiae deletur per culpam. Ergo multo magis lex naturae potest deleri.

3. Praeterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi iustum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturae. Ergo lex naturae potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II *Confess.* * [Cap. IV.]: *Lex tua* [β] *scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.* Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * [Art. 4, 5.] dictum est, ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota: quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis * [Cf. Comment. Caiet. post art. I, n. II, *In sexto.*]. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra * [Qu. LXXVII, art. 2.] dictum est. – Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata * [Cf. art. 4.], vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, *ad Rom.* I * [Vers. 24 sqq.].

Ad primum ergo dicendum quod culpa delet legem naturae in particulari, non autem in universali, nisi forte quantum ad secunda praecepta legis naturae, eo modo quo dictum est * [In corpore.].

Ad secundum dicendum quod gratia etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de secundis praeceptis legis naturae, contra quae aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quae sunt iniqua.

α) *aboleri.* – *deleri* EFK.
β) *tua.* – Om. codices.

QUAESTIO NONAGESIMAQUINTA

DE LEGE HUMANA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XCIII, Introd. α

DEINDE [α] considerandum est de lege humana *. Et primo quidem, de ipsa lege secundum se; secundo, de potestate eius *; tertio, de eius mutabilitate *.

* Qu. XCVI.
* Qu. XCVII.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de utilitate ipsius.
Secundo: de origine eius.
Tertio: de qualitate ipsius.
Quarto: de divisione eiusdem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM FUERIT UTILE ALIQUAS LEGES PONI AB HOMINIBUS

Supra, qu. XCI, art. 3; X *Ethic.*, lect. XIV.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cuiuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra * dictum est. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones, quam coacti per leges [β]. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

* Qu. XCII, art. 1.

2. PRAETEREA, sicut dicit Philosophus, in V *Ethic.* *, *ad iudicem confugiunt homines sicut ad iustum animatum.* Sed iustitia animata est melior quam inanimata, quae legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio iustitiae committeretur arbitrio iudicum, quam quod super hoc lex aliqua ederetur [γ].

* Cap. IV, n. 7. - S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis * patet. Sed cum humani actus consistant in singularibus, quae sunt infinita, non possunt ea quae ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos, quam aliqua lege posita. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

* Qu. XC, art. 1, 2.

SED CONTRA EST quod Isidorus dicit, in libro *Etymol.* *: *Factae sunt leges ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Sed haec sunt maxime necessaria humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas [δ].

* Lib. V, cap. XX.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supradictis * patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur [ε], homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur: quia sicut Philosophus dicit, in I *Polit.* *, *sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium;* quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.

* Qu. LXIII, art. 1; qu. XCIV, art. 3.
* Cap. II, n. 15. - S. Th. lect. I.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione: sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem nisi cogantur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit, I *Rhetor.* *, *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio.* Et hoc propter

* Cap. I, n. 7.

α) *Deinde.* – *Consequenter* codices.
β) *coacti per leges.* – *tracti per legem* EFK, *tracti per leges* ceteri.
γ) *ederetur.* – *conderetur* P.
δ) *humanas.* – Om. codices.
ε) *perveniatur.* – *perveniatur* EFKL.

tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de singulis. – Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit: sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. – Tertio, quia legislatores iudicant in universali, et [ζ] de futuris: sed homines iudiciis praesidentes iudicant de praesentibus, ad quae afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium.

Quia ergo iustitia animata iudicis non invenitur in multis; et quia flexibilis est; ideo [η] necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum quod quaedam singularia, quae non possunt lege comprehendi, *necesse est committere iudicibus*, ut ibidem * Philosophus dicit: puta *de eo quod est factum esse vel non esse,* et de aliis huiusmodi. * Num. 8.

ζ) *in universali, et.* – Om. EF.

η) *ideo.* – *ratio* ABF, *non* pC, om. sC. – Pro *fuit... committere, fuit ut ... committerentur* codices, *fuit ut ... committeretur* ed. *a.*

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNIS LEX HUMANITUS POSITA A LEGE NATURALI DERIVETUR

III *Cont. Gent.*, cap. CXXIII; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 3; IV, dist. XV, qu. III, art. 1, qu^a 4; art. 2, qu^a 1; V *Ethic.*, lect. XII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus, in V *Ethic.* *, quod *iustum legale est quod ex principio* [α] *quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat.* Sed in his quae oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quae sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturae.

* Cap. VII, n. 1. – S. Th. lect. XII.

2. Praeterea, ius positivum dividitur contra ius naturale: ut patet per Isidorum, in libro *Etymol* *, et per Philosophum, in V *Ethic.* ** Sed ea quae derivantur a principiis communibus legis naturae sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae, ut supra * dictum est. Ergo ea quae sunt de lege humana, non derivantur a lege naturae.

* Lib. V, cap. IV. ** Loc. cit. * Qu. XCIV, art. 4.

3. Praeterea, lex naturae est eadem apud omnes: dicit enim Philosophus, in V *Ethic.* *, quod *naturale iustum* [β] *est quod ubique habet eandem potentiam.* Si igitur leges humanae a naturali lege derivarentur, sequeretur quod etiam ipsae essent eaedem apud omnes. Quod patet esse falsum.

* Loc. cit.

4. Praeterea, eorum quae a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed *non omnium quae a maioribus lege statuta sunt, ratio reddi potest,* ut Iurisperitus * dicit. Ergo non omnes leges humanae derivantur a lege naturali.

* Lib. I *ff.* de *Legib. et Senatuscons.*

Sed contra est quod Tullius dicit, in sua *Rhetor.* *: *Res a natura profectas, et a consuetudine probatas, legum metus et religio sanxit.*

* *De Invent Rhetor.*, lib. II, cap. LIII.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* *, *non videtur esse lex, quae iusta non fuerit.* Unde inquantum habet de iustitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis * patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.

* Cap. V. * Qu. XCI, art. 2, ad 2.

Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo [γ] in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale: sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum: sicut hoc quod est *non esse occidendum,* ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli esse malum faciendum.* Quaedam vero per modum determinationis: sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena [δ] puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae.

Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana [ε] non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de illis quae sunt lege posita per determinationem vel specificationem quandam praeceptorum legis naturae.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae tanquam conclusiones.

α) *ex principio.* – *principio* P.
β) *iustum.* – *ius* Pa.
γ) *quo.* – *quod* ABCDEFGHL*a.*
δ) *poena.* – *vel tali* addunt Pa.
ε) *lege humana.* – *humane* D, *in lege humana* Pa.

AD TERTIUM DICENDUM quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde ζ provenit diversitas legis positivae apud diversos.

AD QUARTUM DICENDUM quod verbum illud Iurisperiti intelligendum est in his quae sunt introducta a maioribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum iudicium sicut ad quaedam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinari η. Unde Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod in talibus *oportet attendere expertorum et seniorum vel prudentum indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.*

* Cap. xi, n. 6. - S. Th. lect. ix.

ζ) *exinde.* – *ex hoc* Pa. – Pro *positivae, positae* BCDEGHIKL*a*, *ponendae* F.

η) *determinari.* – *determinandum* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo secundo quaestionis nonagesimaequintae, omisso primo, dubium occurrit de secundo modo derivationis a lege naturali, scilicet per modum determinationis, inquantum dicitur quod est similis determinationi formae artificialis communis ad specialem, sicut artifex formam domus ad hanc vel illam figuram determinat. Quia aut intendit de determinatione universalis ad minus universale vel singulare. Et hoc non. Tum quia frustra de artificialibus esset sermo magis quam de aliis. Tum quia tam minus universale quam singulare, ex universali derivatur ut conclusio ex principio: ex hoc namque quod omne malum est fugiendum, deducitur syllogistice conclusio quod tale malum, et hoc malum, est fugiendum. Et sic secundus modus coincideret cum primo. – Aut intendit determinationem formae ad materiam, vel e converso. Et hoc non. Quia utrique contradicit declaratio sua: *sicut artifex determinat formam communem domus ad hanc vel illam figuram domus.* Forma namque domus, et talis figura domus, non se habent ut materia et forma, sed ut magis et minus commune, ut patet.

II. Ad hoc dicitur quod in lege considerari possunt tria: primo, ipsa materia legis, puta quia est de punitione, vel de tali poena; secundo, ipsa vis legis, de qua iam * dictum est in quo consistit; tertio, actus praeceptus vel prohibitus a lege. Si consideremus originem legis pure positivae a naturali quoad materiam, verificatum invenimus quod oritur a naturali per modum determinationis, ut in littera dicitur; ut patet facile inductive. Ex hoc enim iure naturae quod mali sunt puniendi, derivatur, determinando punitionem ad talem punitionem, et malos ad tales malos, quod fures sunt suspendendi. Similiter ex hoc iure naturae quod abstinendum est propter contemplationem, etc., derivatur, determinando abstinentiam ad privationem esus carnium, etc., quod ieiunandum est. Et similiter ex hoc naturae iure quod Dei cultui tempus aliquod impendendum est, derivatur, determinatione temporis et cultus, quod die Dominica audiatur missa. Et sic de aliis.

* Qu. xc.

III. Et si huic coniungas quod huiusmodi determinatio non condat vim legis, nisi fiat ad commune bonum ab habente curam multitudinis ratiocinante et eligente magis hoc quam illud sub illo communi; videbis et quod per modum artis, scilicet per rationem et proaeresim *, haec determinatio fit; et quod hac determinatione non solum materia legis pure positivae [ut] derivatur a iure naturae ut speciale a communi, sed etiam ipsa vis legis positivae, ut dearticulatio quaedam iuris naturae, proficiscitur eodem modo: ut merito in littera non dicatur quod ius positivum *quoad materiam,* aut *quoad vim,* derivatur a naturali, sed absolute, ut complecteretur utrumque. Ex illis enim communibus conceptionibus habentibus vim legis a natura, determinando per electionem auctoritatem habentis, veniunt propositiones minus communes habentes vim legis ab ipsa determinatione artis gubernativae, quae a naturali lege proficiscitur.

* Vide *Metaphys.* lib. VIII, cap. v.

IV. Si autem actus praeceptos vel prohibitos a pure positiva lege intuitus fueris, videbis quod, dum conditur lex positiva, determinatur ius naturale ad positivum ut forma ad materiam. Ex hoc enim quod abstinentia a carnibus et lacticiniis etc., iure ponitur esse ieiunium, supponitur virtuti temperantiae talis actus, et vitio intemperantiae contrarius actus: et sic determinatur forma virtutis temperantiae ad talem materiam. Et si huic iunxeris quod formale in virtute est de iure naturae, ut in quaestione praecedente * habitum est; clarum erit quod iuxta istam determinationem ius positivum determinat naturale ut formam ad materiam.

* Art. 3.

V. Et scito quod haec tria quae diximus, licet sic ordinata videantur quod prius natura est determinatio materiae specialis sub communi, deinde applicatio formae [virtutis] vel vitii ad materiam, tertio est vis legis: nam prius est constituere hos actus esse virtuosos vel vitiosos, quam praecipere vel prohibere illos: – si diligenter tamen considerata fuerit differentia inter intellectum practicum et speculativum, et inter mala ex se et quia prohibita; apparebit quod secundo loco est vis legis, quae praecipiendo constituit bona, et prohibendo mala; et sic tertio loco fit applicatio virtutis ad materiam. Et quoniam commune formale respectu specialis est; et in ipsa determinatione communis ad speciale gubernatoris arte auctoritative facta, applicatio formae virtutis ad materiam consistit; consequens est quod, dum Auctor ius positivum a naturali originari dicit per modum determinationis quo ars formam communem ad specialem determinat, nihil dictorum praetermisit; sed dicta omnia sub illo determinationis modo conclusit, quo et speciale formali quodam fluxu a communiori, et * materiale a formali derivatur.

* Ut P et ed. 1514.

VI. Ad obiecta autem * dicitur quod aliud est loqui de communi, et aliud de eodem universaliter distributo: nam in primo sophisma Consequentis, ad minus commune determinate descendendo, committitur; in secundo, non. Lex autem naturae, relata ad ius positivum, non communis universaliter distributi, sed communis indefinite rationem habet. Verbi gratia, non est lex naturae quod malus puniatur omni poena, sed quod puniatur indefinite. Et ex hoc cessat secunda obiectio. Meminit autem artificialium, quia determinatio ista per rationem et electionem fit, dum arte gubernativa fit, sicut et alia artificialia.

* Cf. num. I.

VII. In eodem secundo articulo nota *quod quid est* iuris pure positivi, ex V *Ethic.,* scilicet *quod a principio nihil differt:* ut ex eo scias discernere quando aliquid est solum de iure positivo, et quando de iure naturae vel gentium.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER QUALITATEM LEGIS POSITIVAE DESCRIBAT

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae α describat, dicens *: *Erit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium* β *scripta.* Supra * enim in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne quod ratione constiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

(* Etymol. lib. V, cap. XXI. - Cf. lib. II, cap. X. — * Cap. III.)

2. PRAETEREA, iustitia pars est honestatis; ut Tullius dicit, in I *de Offic.* * Ergo postquam dixerat *honesta,* superflue additur *iusta.*

(* Cap. VII.)

3. PRAETEREA, lex scripta, secundum Isidorum *, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quod esset *secundum consuetudinem patriae.*

(* Etymol. lib. II, cap. X; lib. V, cap. III.)

4. PRAETEREA, Necessarium dupliciter dicitur. Scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere: et huiusmodi necessarium non subiacet humano iudicio: unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem: et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria* et *utilis.*

SED CONTRA EST auctoritas ipsius Isidori.

RESPONDEO DICENDUM quod uniuscuiusque rei quae est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serrae talis est qualis convenit sectioni; ut patet in II *Physic.* * Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem γ suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet: quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae *, ut ex supradictis * patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam Iurisperitus * dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit: scilicet quod *religioni congruat,* inquantum scilicet est proportionata legi divinae; quod *disciplinae conveniat,* inquantum est proportionata legi naturae; quod *saluti proficiat,* inquantum est proportionata utilitati humanae.

(* Cap. IX, n. 2. - S. Th. lect. XV. — * D. 8II. — * Art. praeced.; qu. XCIII, art. 3. — * Lib. I ff., de Leg. et Senatuscons.)

Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta,* refertur ad hoc quod religioni congruat. – Quod autem subditur, *iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens,* additur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *iusta.* Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis δ morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, *loco temporique conveniens.* – Quod vero subditur, *necessaria, utilis,* etc., refertur ad hoc quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. – Et quia, sicut supra * dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur.

(* Qu. XC, art. 2.)

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *positivae.* – *ponendae* ABCDEFGIKLpH.
β) *civium.* – *omnium* codices.
γ) *proportionalem.* – *proportionatam* Pa.
δ) *aliis.* – *aliorum* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER PONAT DIVISIONEM HUMANARUM LEGUM

V *Ethic.*, lect. XII.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat *, sive iuris humani. Sub hoc enim iure comprehendit *ius gentium,* quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit *, quia *eo omnes fere gentes utuntur.* Sed sicut ipse dicit *, *ius naturale est quod est commune omnium nationum.* Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano, sed magis sub iure naturali.

(* Etymol., lib. V, cap. IV sqq. — * Cap. VI. — * Cap. IV.)

2. PRAETEREA, ea quae habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed *leges, plebiscita, senatusconsulta,* et alia huiusmodi quae ponit *, omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda: cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter huiusmodi divisio humanarum legum introducitur.

(* Cap. IX sqq.)

3. PRAETEREA, sicut in civitate sunt principes et sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur * quoddam *ius militare,* et *ius publicum,* quod consistit in sacerdotibus et magistratibus; ita etiam debeant poni alia iura, ad alia officia civitatis pertinentia.

[* Cap. VII, VIII.]

4. PRAETEREA, ea quae sunt per accidens, sunt praetermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel illo [α] homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur * divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quaedam dicatur *Cornelia,* quaedam *Falcidia,* etc.

[* Cap. XV.]

IN CONTRARIUM auctoritas Isidori sufficiat.

RESPONDEO DICENDUM quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in eius ratione continetur. Sicut in ratione animalis continetur anima, quae est rationalis vel irrationalis: et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale et irrationale; non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem eius. Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis * patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in *ius gentium* et *ius civile,* secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra * dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones [β], venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent [γ]; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I *Polit.* * Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum [δ] determinat.

[* Art. 2. — * Ibid. — * Cap. I, n. 8, 9. - S. Th. lect. I.]

Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune: sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes. Et ideo istis hominibus specialia quaedam iura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra * dictum est. Et secundum hoc distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum, in III *Polit.* *, est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno: et secundum hoc accipiuntur *constitutiones principum.* Aliud vero regimen est aristocratia, idest principatus optimorum, vel [ε] optimatum: et secundum hoc sumuntur *responsa prudentum,* et etiam *senatusconsulta.* Aliud regimen est oligarchia, idest principatus paucorum divitum et potentum: et secundum hoc sumitur *ius praetorium,* quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia: et secundum hoc sumuntur *plebiscita.* Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum: unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod [ζ] regimen ex istis commixtum, quod est optimum: et secundum hoc sumitur *lex* « quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt », ut Isidorus dicit *.

[* Qu. XC, art. 3. — * Cap. V, n. 2, 4; - S. Th. lect. VI. - Cf. cap. VI, n. II; - S. Th. lect. II. — * Loc. cit. cap. X; et lib. II, cap. X.]

Quarto vero de ratione legis humanae est quod sit directiva humanorum actuum. Et secundum hoc, secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quae interdum ab auctoribus nominantur: sicut distinguitur *Lex Iulia de Adulteriis, Lex Cornelia de Sicariis* [η], et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quae dicta sunt *.

[* In corpore.]

α) *illo.* – *alio* E, *ab alio* P.
β) *emptiones.* – *occisiones* ABCDFGLpH; addunt *vel* EF, *et* IK.
γ) *possent.* – *possunt* Pa.
δ) *accommodum.* – *ad commodum* K(sH?), *accommode* Pa.
ε) *vel.* – *et* codices.
ζ) *aliquod.* – *aliud* EFK.
η) *Sicariis.* – *fucariis* ABDLpC, *fricariis* G, *focariis* H, *usurariis fucariis* K.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem quaestionis, omisso tertio, dubium est circa illa verba: *Est et aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum.* Quia hoc adversatur doctrinae Auctoris in pluribus locis: ut patet in Prima Parte, qu. CIII, art. 3, et in IV *Contra Gent.,* cap. LXXVI, ubi tenet quod optimum regimen est regimen unius, et probat, ut patet ibidem.

II. Ad hoc multipliciter respondetur. Primo, quod regimen unius est optimum respectu aliorum regiminum simplicium; non autem commixtorum. Et ideo nulla est contrarietas.

Secundo, quod regimen unius est optimum secundum speciem regiminis. Regimen autem commixtum est optimum secundum partium dispositionem: ut inferius in qu. CV, art. 1, explicatur, dum littera ista ibi explanatur, dicendo quod regimen compositum ex regimine unius propter virtutem, et appositione multorum sub ipso principantium propter virtutem, per electionem populi, est optimum, utpote mixtum ex regno, aristocratia et democratia.

Tertio dicitur quod, quia comparatio est inter distincta secundum id in quo distinguuntur, propterea cum unum et idem clauditur in utroque comparatorum, ne comparetur idem ad seipsum, comparatio intelligitur secundum adiuncta. Ac per hoc, cum regimen unius, et regimen commixtum ex regimine unius et maiorum et plebis, comparantur; ex una parte sumitur regimen unius, et ex alia regimen mixtum, non quatenus includit regimen unius et addit aliam bonitatem, sed secundum bonitates adiunctas. Et dicitur quod regimen unius est optimum; ut in pluribus locis a Philosopho * et divo Thoma ** habes. Cum hoc tamen

[* Cf. *Metaphys.* lib. XI, cap. X, n. 14. - S. Th. lib. XII, lect. XII. ** *De Regimin. Princ.*, lib. I, c. II. - Cf. loca cit. num. praeced.]

stat quod, loquendo de regimine pure humano, consideratis omnibus quae sunt in mixto, regimen mixtum est optimum; ut hic, et inferius loco allegato, habetur. – Verum quia in primo sensu comparatio formaliter et simpliciter exercetur, in secundo autem comparatur unum et idem secundum se ad seipsum cum adiunctis bonitatibus, comparatio non est multum artificiosa. Ideo primus sermo, scilicet quod regimen unius est optimum, amplectendus est simpliciter: secundus autem, scilicet quod regimen commixtum est optimum, pie exponendus, et non extendendus est, ne sit causa erroris.

Et hanc tertiam responsionem sequere, vir docte.

QUAESTIO NONAGESIMASEXTA

DE POTESTATE LEGIS HUMANAE

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de potestate legis humanae * [Cf. qu. xcv, Introd.].

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum lex humana debeat poni in communi.

Secundo: utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.

Tertio: utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.

Quarto: utrum imponat homini necessitatem quantum [α] ad forum conscientiae.

Quinto: utrum omnes homines legi humanae subdantur.

Sexto: utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX HUMANA DEBEAT PONI IN COMMUNI MAGIS QUAM IN PARTICULARI

V *Ethic.*, lect. xvi.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus, in V *Ethic.* * [Cap. vii, n. 1. - S. Th. lect. xii.], quod *legalia sunt quaecumque in singularibus lege ponunt* [β]; *et etiam sententialia,* quae sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiae feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. PRAETEREA, lex est directiva humanorum actuum, ut supra * [Qu. xc, art. 1, 2.] dictum est. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo leges humanae non debent [γ] in universali ferri, sed magis in singulari.

3. PRAETEREA, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra * [Ibid.] dictum est. Sed mensura debet esse certissima, ut dicitur in X *Metaphys.* * [S. Th. lect. ii. - Did. lib. IX, cap. 1, n. 9.] Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale certum [δ], quin in particularibus deficiat; videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singulari [ε] poni.

SED CONTRA EST quod Iurisperitus dicit * [Lib. I *ff., de Leg. et Senatuscons.*], quod *iura constitui oportet in his quae saepius accidunt: ex his autem quae forte uno casu accidere possunt, iura non constituuntur.*

RESPONDEO DICENDUM quod [ζ] unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia, ut Isidorus dicit, in libro *Etymol.* * [Lib. II, cap. x; lib. V, cap. xxi.], *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.* Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora [η]. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum [θ] instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII *de Civ. Dei* * [Cap. vi.].

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus in V *Ethic.* * [Loc. cit. in arg.] ponit tres partes iusti [ι] legalis, quod est ius positivum. Sunt enim quaedam quae simpliciter in communi ponuntur. Et haec sunt leges communes. Et quantum ad huiusmodi, dicit quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt:* puta quod captivi statuto pretio redimantur. – Quaedam vero sunt quae sunt [κ] communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid. Et huiusmodi dicuntur *privilegia,* quasi *leges privatae:* quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia. Et quantum ad hoc, subdit: *adhuc* [λ] *quaecumque in singularibus lege ponunt.* – Dicuntur etiam quaedam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta [μ]; sicut sunt sententiae, quae pro iure habentur. Et quantum ad hoc, subdit: *et sententialia.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum: unde in X *Metaphys.* * [S. Th. lect. ii. - Did. lib. IX, cap. 1, n. 7.], Philosophus dicit quod omnia quae sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. Si enim essent tot regulae vel mensurae quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas [ν] regulae vel men-

---

α) *necessitatem quantum.* – *quandam necessitatem* EFL.
β) *lege ponunt.* – *legem ponunt* PBGHKL*a*, *lege ponuntur* EFI. – Pro *etiam*, *sunt* EF.
γ) *leges humanae non debent.* – *lex humana non debet* P.
δ) *certum.* – *ita certum* P.
ε) *singulari.* – *singularibus* Pa.
ζ) *quod.* – *quod quia* P.
η) *tempora.* – *regulas et secundum tempora* EF.
θ) *solum.* – Om. P.
ι) *partes iusti.* – *partes iustitiae* K, *species iuris* Pa.
κ) *quae sunt.* – *quaedam* FKpE, *quidem* ceteri, *quidem quae sunt* ed. *a.*
λ) *adhuc.* – Om. EF; pro *lege ponunt*, *legem ponunt* PBHK*a*, *lege ponuntur* EF.
μ) *facta.* – *factam* BCDGILpA.
ν) *utilitas.* – *utique utilitas* Pa.

surae, quae est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium [ξ]: sed lex est *praeceptum commune,* ut supra * [* Qu. xcii, art. 2, arg. 1.] dictum est.

Ad tertium dicendum quod *non est eadem certitudo quaerenda in omnibus,* ut in I *Ethic.* * [* Cap. iii, n. 1. - S. Th. lect. iii.] dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus * [* D. 918.], licet interdum deficiat in paucioribus.

ξ) *prudentium.* – *praesidentium Pa.*

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AD LEGEM HUMANAM PERTINEAT OMNIA VITIA COHIBERE

Supra, qu. xci, art. 4; qu. xciii, art. 3, ad 3; infra, art. 3, ad 1; qu. xcviii, art. 1; IIa IIae, qu. lxix, art. 2, ad 1; qu. lxxvii, art. 1, ad 1; qu. lxxviii, art. 1, ad 3; *De Malo,* qu. xiii, art. 4, ad 6; *Quodl.* II, qu. v, art. 2, ad 1, 2; *In Iob,* cap. xi, lect. 1; *In Psalm.* xviii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus, in libro *Etymol.* * [* Lib. V, cap. xx.], quod *leges sunt factae ut earum metu* [α] *coerceatur audacia.* Non autem sufficienter coerceretur, nisi quaelibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quaelibet mala cohibere.

2. Praeterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest esse aliquis virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Praeterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra * [* Qu. xcv, art. 2.] dictum est. Sed omnia vitia repugnant legi naturae. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in I *de Lib. Arb.* * [* Cap. v.]: *Videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare.* Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * [* Qu. xc, art. 1, 2.] dictum est, lex ponitur ut quaedam regula vel mensura humanorum actuum. Mensura autem debet esse homogenea mensurato, ut dicitur in X *Metaphys.* * [* S. Th. lect. ii. - Did. lib. IX, c. 1, n. 13.]: diversa enim diversis mensuris [β] mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit * [* *Etymol.* lib. II, cap. x; lib. V, cap. xxi.], lex debet esse *possibilis et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriae.* Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit: non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto. Et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quae ponitur adultis: multa enim pueris permittuntur quae in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur. Et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosis.

Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia * [* Vide Comment. Caiet. post. art. 3.], a quibus virtuosi abstinent ** [* D. 798.]; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum. Unde praecipue pertinet ad illa peccata quibus iniuria proximis irrogatur; quae lege humana prohibentur, ut dictum est * [* In corpore.].

Ad secundum dicendum quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim. Et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae sunt iam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant. Alioquin imperfecti, huiusmodi praecepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent: sicut dicitur *Prov.* xxx * [* Vers. 33.]: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem;* et Matth. ix * [* Vers. 17.] dicitur quod, *si vinum novum,* idest praecepta perfectae vitae, *mittatur in utres veteres,* idest in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur,* idest, praecepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad peiora mala [γ] prorumpunt.

Ad tertium dicendum quod lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis * [* D. 808.]: lex autem humana deficit a lege aeterna. Dicit enim Augustinus, in I *de Lib. Arb.* * [* Loc. cit.]: *Lex ista quae regendis civitatibus fertur, multa concedit atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit, improbanda sunt.* Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quae prohibet lex naturae.

α) *metu.* – *humana* addit sB.
β) *mensuris.* – Om. PKa.
γ) *mala.* – Om. EF.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LEX HUMANA PEAECIPIAT ACTUS OMNIUM VIRTUTUM

Infra, qu. c, art. 2; V *Ethic.*, lect. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex humana non praecipiat actus omnium vitutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est*. Ergo etiam non praecipit actus omnium virtutum.

* Art. praeced.

2. PRAETEREA, actus virtutis a virtute procedit. Sed virtus est finis legis: et ita quod est ex virtute, sub praecepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non praecipit actus omnium virtutum.

3. PRAETEREA, lex ordinatur ad bonum commune, ut dictum est*. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non praecipit actus omnium virtutum.

* Qu. xc, art. 2.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, quod *praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti; similiter autem secundum alias virtutes et malitias, haec quidem iubens, haec autem prohibens.*

* Cap. I, n. 14. - S. Th. lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis * patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis: sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis [α], vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est*, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit: sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune [β] bonum iustitiae et pacis conservent.

* Qu. LIV, art. 2; qu. LX, art. 1; qu. LXII, art. 2.

* Qu. xc, art. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos, secundum obligationem praecepti, sicut nec praecipit omnes actus virtuosos. Prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam praecipit quosdam actus singularum virtutum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Uno modo, ex eo quod homo operatur virtuosa: sicut actus iustitiae [γ] est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia. Et sic lex praecipit aliquos actus virtutum. - Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur. Et talis actus semper procedit a virtute: nec cadit sub praecepto legis*, sed est finis ad quem legislator ducere intendit.

* D. 1045, 1047.

AD TERTIUM DICENDUM quod non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est*, vel mediate vel immediate.

* In corpore.

α) *civitatis.* - *civitatum* codices.
β) *commune.* - *omne* ABCDGHIL.
γ) *iustitiae.* - *virtutis iustitiae* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulis primo, secundo et tertio nonagesimaesextae quaestionis, hoc notandum occurrit primo, quod cum in secundo articulo concluditur negativa de prohibitione omnium vitiorum, intelligitur de omnibus vitiis secundum totam suam latitudinem, idest omnes eorum actus; et non de omnibus vitiis, idest habitibus vitiosis: ut patet ex responsione ad primum in articulo tertio, ubi dicitur quod prohibentur omnia vitia, sed non secundum omnes actus eorum.

II. In articulo tertio specialiter occurrit dubium de illa propositione: *Omnia obiecta virtutum referri possunt ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis.* Nam obiectum supremae virtutis, in cuius attinctione consistit felicitas, non potest referri ad bonum privatum aut commune, quia est superioris naturae, ut patet in X *Ethic.* *

* Cap. VII; S. Th. lect. X, XI.

III. Ad hoc dupliciter dicitur. Primo, quod Auctor non loquitur de omnibus virtutibus, sed illis quorum opposita sunt vitia: ut patet in toto processu articuli. Virtutes autem intellectuales speculativae, de quibus fit obiectio, non opponuntur vitiis, sed ignorantiae pravae dispositionis. - Sed haec responsio dissonat ab universali simpliciter, ut in littera fit: et a calce corporis articuli, ubi dicitur quod *a legislatore ordinantur pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent;* constat enim non nihil ad haec conferre disciplinam speculativam, licet mediate.

IV. Secundo ergo dicitur quod obiecta virtutum possunt dupliciter sumi. Primo, secundum se: et sic falsum est quod possunt recte referri in bonum privatum aut publicum. - Secundo, secundum actus quibus homo attingit illa. Et sic nihil prohibet omnium virtutum obiecta ad privatum vel publicum bonum recte referri posse. Nam licet Deus gloriosus non sit referibilis recte in meum vel cuiusque creaturae bonum, actus tamen quibus contemplamur illum, in nostrum bonum recte referuntur et secundum se, et secundum utilitates consequentes. Et hoc sufficit praesenti intentioni ad concludendum quod lex humana de actibus omnium virtutum intellectualium et moralium disponere potest. Et disponit de speculativa sapientia, dum homines aliquos illi vacare iubet, ut, sapientes facti, etiam ad minora iudicanda potentiores sint, etc.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LEX HUMANA IMPONAT HOMINI NECESSITATEM IN FORO CONSCIENTIAE

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere le-
α gem in iudicio [α] superioris potestatis. Sed potestas hominis, quae fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad iudicium divinum, quod est iudicium conscientiae.

2. Praeterea, iudicium conscientiae maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas; se-
* Vers. 6. cundum illud Matth. xv *: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit necessitatem homini quantum ad conscientiam.

3. Praeterea, leges humanae frequenter ingerunt calumniam et iniuriam hominibus; secun-
* Vers. 1 sq. dum illud Isaiae x *: *Vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt, ut opprimerent in iudicio pauperes, et vim facerent causae humilium populi mei.* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanae non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

* Vers. 19. Sed contra est quod dicitur I Pet. ii *: *Haec est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias, patiens iniuste.*

Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud
* Vers. 15. *Prov.* viii *: *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma,
β quando scilicet [β] secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis: sicut et quaelibet
γ pars id quod est, est totius. Unde et natura [γ] aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc, leges huiusmodi, onera proportionabiliter inferentes, iustae sunt, et obligant in foro conscientiae, et sunt leges legales.

Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune. Et huiusmodi magis sunt violentiae quam leges: quia, sicut Augustinus dicit, in libro *de Lib. Arb.* *, * Lib. I, cap. v.
lex esse non videtur, quae iusta non fuerit. Unde tales leges non obligant in foro conscientiae: nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem, propter quod etiam homo iuri suo debet cedere, secundum illud Matth. v *: *Qui angaria-* * Vers. 40, 41.
verit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.

Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum: sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare: quia sicut dicitur *Act.* v *, *obedire oportet Deo magis quam* * Vers. 29.
hominibus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, *ad Rom.* xiii *, *omnis potestas humana a* * Vers. 1 sq.
Deo est: et ideo qui potestati resistit, in his quae ad ordinem potestatis pertinent, *Dei ordinationi resistit.* Et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de legibus humanis quae ordinantur contra Dei mandatum. Et ad hoc ordo potestatis non se extendit. Unde in talibus legi humanae non est parendum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de lege quae infert gravamen iniustum subditis: ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit. Unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel maiori detrimento resistere possit.

α) *iudicio.* – *iudicem* EF. – Pro *hominis, humana* Pa.
β) *scilicet.* – Om. sH, *proprie* ceteri.
γ) *natura.* – *sibi* EF; *parti* om. ACDEFGILpBH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem quaestionis, adverte diligenter, ut scias applicare conditiones legis iustae vel iniustae ad particulares leges. Quia inde multos casus conscientiae in gabellis et gravaminibus, et huiusmodi publicis, clarificabis: praesertim ex fine, et aequalitate proportionali, quam tenetur servare iustitia distributiva.

II. In eodem articulo quarto dubium occurrit an lex humana ita obliget in foro conscientiae, quod homo teneatur mori pro eius observatione. Et est occasio dubitandi quia quidam dicunt quod ius positivum non habet hanc potestatem, nisi in causa fidei, vel tuendae reipublicae. Propterea inquiunt quod licite, propter evitandam mortem, celebrare quis potest coram excommunicatis nominatim, etc., et omnia positiva iura non servare.

III. Sed hanc opinionem esse erroneam multipliciter monstratur. Primo, ex ratione tacta in littera: scilicet quia quilibet homo non solum secundum id quod habet, sed hoc ipsum quod est, multitudinis est; sicut quaelibet pars

id quod est, totius est. Ex hoc namque sequitur quod lex humana, quae, sicut quaelibet alia lex, ad commune bonum respicit, potestatem habet supra id quod est quilibet homo, ac per hoc super vitam ipsius. Ac per hoc, potest disponere et ordinare de expositione vitae cuiusque pro communi bono, pro quo fit omnis lex, ut in qu. cx, art. 2, dictum est.

Amplius, lex humana est praeceptiva et obligativa ad peccatum mortale: ut manifeste patet cum praecipitur aliquid sub poena excommunicationis latae sententiae, vel sub poena capitis. Ergo est constitutiva alicuius actus in hoc quod sit peccatum mortale. Ergo est obligativa ad evitandum magis actum illum quam mortem corporalem: quia mors animae fugienda est magis quam mors corporis. Perinde est ergo dicere quod lex humana non potest obligare hominem ad mortem pro sui observatione, et dicere quod lex humana non potest constituere aliquem actum in hoc quod sit peccatum mortale: immo in hoc quod sit peccatum, quia etiam pro vitando veniali tenetur homo mori.

Et confirmatur. Quia homo tenetur potius mori quam contrahere matrimonium sine dispensatione cum sorore consobrina: et tamen hoc solo positivo iure est prohibitum. Similiter sacerdos tenetur mori potius quam missam celebrare absque calice, corporali, altari et lumine, vestibus sacerdotalibus, et aliis requisitis ex iure humano. – Accedit ad haec cap. *Sacris, De his quae vi metusve causa fiunt*, ubi in materia iuris positivi, scilicet de incursu excommunicationis propter participationem cum excommunicato, Innocentius III dicit quod metus non excusat ab excommunicatione, quia potius debet mori quam peccare mortaliter.

IV. Unde totum oppositum illius opinionis est verum. Illa namque putat quod regulariter lex positiva non obligat ad mortem pro sui observatione, quantumcumque praecipiat; in casu autem, scilicet pro fide vel patria, sic. Nos autem, secundum veritatem, dicimus quod universaliter lex praeceptiva obligat ad mortem pro sui observatione; in casu autem non, ex benignitate legum, ut forte accidit in lege de vitandis excommunicatis. De qua, quia non est ad propositum nisi exemplariter, nihil dico nisi quod dicentes quod ideo licet ex metu cadente in constantem virum celebrare coram excommunicatis, quia lex humana non obligat ad mortem pro sui observantia, errant: et nisi aliunde huic metui subveniant, falsa est doctrina excusans participationem ex metu, sicut de aliis dictum est *. * Num. praeced.

V. Et adverte hic diligentissime quod, quia lex positiva, praecipiendo seu statuendo, facit de actibus indifferentibus virtuosos vel vitiosos, dum sub aliqua virtute aut vitio actum determinat fore: praecipiendo enim abstinentiam, ponit actum illum sub temperantia; praecipiendo solutionem gabellae, ponit actum illum sub iustitia; praecipiendo cultum divinum, ponit sub religione; et sic de aliis: – et propterea, sicut in foro conscientiae tenetur quis ad actus virtutum, et ad evitandos actus vitiorum, nec excusatur metu, etc.; ita non excusatur ab iniustitia, a sacrilegio, etc., qui determinata sic a lege contemnit aut incurrit, etc.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM OMNES SUBIICIANTUR LEGI

I *Rom.*, cap. XIII, lect. I.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnes legi subiiciantur. Illi enim soli subiiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, I *ad Tim.* I *, quod *iusto non est lex posita*. Ergo iusti non subiiciuntur legi humanae. * Vers. 9.

2. PRAETEREA, Urbanus Papa dicit, et habetur in *Decretis*, XIX, qu. II: *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur*. Lege autem privata Spiritus Sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei; secundum illud *Rom.* VIII *: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines legi humanae subiiciuntur. * Vers. 14.

3. PRAETEREA, Iurisperitus * dicit quod *princeps legibus solutus est*. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi. Ergo non omnes subiecti sunt legi. * Lib. I *ff.*, *de Leg. et Senatuscons.*, leg. XXXI.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* XIII *: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed non videtur esse subditus potestati, qui non subiicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi humanae subiecti. * Vers. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supradictis * patet, lex de sui ratione duo habet: primo quidem, quod est regula humanorum actuum *; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo, sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur [α], potest contingere dupliciter. Uno modo, quia est simpliciter absolutus [β] ab eius subiectione. Unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec eius dominio. Alio modo, secundum quod regitur superiori lege. Puta si aliquis subiectus sit proconsuli, regulari debet eius mandato, non tamen in his quae dispensantur ei ab imperatore: quantum enim ad illa, non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subiectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quae [γ] regitur superiori lege. * Qu. XC, art. I, 2; art. 3, ad 2. * D. 811.

Alio vero modo dicitur aliquis subdi [δ] legi sicut coactum cogenti. Et hoc modo homines virtuosi et iusti [ε] non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati. Voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat. Et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de subiectione quae est per modum coactionis. Sic enim *iusto non est lex posita*: quia *ipsi sibi sunt lex*, dum *ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus, *ad Rom.* II *, dicit. * Vers. 14, 15.

α) *aliquis potestati non subdatur*. – *aliqui potestati non subdantur* sH.
β) *est simpliciter absolutus*. – *sunt simpliciter absoluti* codices et *a*.
γ) *quae*. – *quod* EFIKL.
δ) *subdi*. – *subiectus* Pa.
ε) *iusti*. – *recti* Pa.

Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in iniustos.

Ad secundum dicendum quod lex Spiritus Sancti est superior omni lege humanitus posita. Et ideo viri spirituales, secundum hoc quod lege Spiritus Sancti ducuntur, non subduntur legi, quantum ad ea quae repugnant ductioni Spiritus Sancti. Sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus Sancti, quod homines spirituales legibus humanis subdantur; secundum illud I Pet. ii *: *Subiecti estote omni humanae creaturae, propter Deum.*

* Vers. 13.

Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim [ζ] coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psalmi l *, *Tibi soli peccavi* etc., dicit Glossa ** quod *rex* [η] *non habet hominem qui sua facta diiudicet.* – Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur *Extra, de Constitutionibus,* cap. *Cum omnes: Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et Sapientis * dicit auctoritas: Patere legem quam ipse tuleris* [θ]. Improperatur etiam his a Domino qui *dicunt et non faciunt;* et qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere;* ut habetur Matth. xxiii *. Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere. – Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore.

* Vers. 6. ** Ord. Cassiod.

* Dionys. Catonis *Distich. de Moribus ad Filium*, sentent. prelimin. liii.

* Vers. 3, 4.

ζ) *vim.* – *virtutem* ABCDEGHIKL.

η) *rex.* – *lex* ACDEFGHIKL*a*.

θ) *tuleris.* – Aliquae editiones addunt: *Et in Codice, Theodosius et Valentinianus, Imperatores, Volusiano Praefecto scribunt: Digna vox est maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est subiicere legibus principatum* (lib. IV, *de Legib. et Constitut.*).

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem quaestionis nonagesimaesextae, nota quod, cum in littera dicitur quod iusti non subsunt legi ut coactivae, potest dupliciter intelligi. Primo, quod lex non habet vim coactivam super iustos. Et hic sensus est falsus: quia super omnes subditos tam lex viva, quam promulgata, habet potestatem coactivam; quamvis in iustos non exerceat coactionem, quia non oportet. – Secundo, quod iustus ex parte sua non subiicitur legi ut coactus. Et hic sensus est verus et intentus: quia iustus voluntarie legi subiicitur.

II. In eodem quinto articulo, in responsione ad tertium, dubium occurrit quomodo stant haec duo simul: quod princeps obligetur quoad Deum, ita quod peccat non servando legem; et quod lex non habet vim coactivam super eum. Si enim peccat humanam legem transgrediendo, obligatus est legi, procul dubio obliganti eum, ac per hoc vim coactivam in eum habenti, quamvis non exercenti. Et si eum non potest cogere, lex eum non obligat. Et si non obligat lex principem, princeps non obligatur. Et si non obligatur, non peccat non servando eam.

Et confirmatur declarando. Quia quantumcumque sapiens aliquis, ut Plato vel Aristoteles, leges excogitet optimas pro bono communi, et divulgentur; quia non habent vim coactivam, sed ostensivam tantum, constat quod non obligant principem aut alios. Ergo lex a principe condita, licet ostensivam vim habeat quomodo debeat ipse se habere, non tamen obligat eum, quia coactivam vim super eum non habet.

III. Et augetur dubium ex ratione in littera assignata de vi coactiva legis, arguendo sic. Lex non habet vim directivam nisi ex principis potestate. Ergo secundum vim directivam non obligat principem. – Assumptum patet: quia seclusa potestate principis, lex non est lex nisi aequivoce, ut leges Platonis, quae monstrant tantum. – Consequentia est nota: quia nullus a propria potestate obligatur, sicut nec cogitur, ut in littera dicitur.

Et confirmatur. Quia afferenda est causa obligativa principis ad observantiam suae legis. Deus immediate non est: quia nullum est ibi opus Dei immediate, ut patet. Communitas multitudinis non est: quia subiecta est principi, ut supponitur; de tali enim principe est sermo, vel saltem de lege propria principis, quae non fit a multitudine. Voluntas propria non pacto, non voto, non iuramento, et breviter non contractu aut vinculo quocumque interveniente, est. Ergo etc. – Confirmatur hoc. Quia non est minus libera in se voluntas principis ex hoc quod praecepit subditis, quam si non praecepisset eisdem. Sed lex nihil aliud est quam praeceptum ad subditos: quia est effectus potestatis gubernativae, quae est principium dirigendi aliud inquantum aliud, ut patet in V * et IX *Metaphys.* ** Ergo.

* S. Th. lect. xiv. – Did. lib. IV, c. xii, n. 1, 2, 11. ** S. Th. lect. i. – Did. lib. VIII, c. i, n. 3.

IV. Ad hoc dubium, tanto difficilius quanto littera sola auctoritate doctrinam dedit hanc, dicitur quod, cum princeps non subiiciatur legi nisi quoad Deum, quod idem est quod subiici legi in foro conscientiae; ex eodem habet vim lex obligandi principem, unde habet vim obligandi in foro conscientiae. Ut autem in art. 4 dictum est, lex habet vim obligativam in foro conscientiae ab aeterna lege, a qua derivatur. Oportet igitur ut lex habeat vim obligativam principis ab aeterna lege. Et quemadmodum lex humana non derivatur ab aeterna immediate, sed mediante lege naturae; ita habet mediante illa vim obligativam in foro conscientiae. Est namque de iure naturae ut quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris: et consequenter ut ius quod tibi non vis, alteri non statuas. Ac per hoc, cum quis alteri legem ponit et non sibi, naturae ius violat. Sicut etiam subditus inobediens principis legi, naturae ius, dictans quod iustis ad commune bonum ab habente potestatem statutis parendum est, violat, ab aeterna lege vim humanae legi tribuens. Et hanc rationem, quoad primam eius partem, Auctor in littera sub auctoritate canonis induxit.

V. Ex hac autem radice, quod scilicet lex humana est obligativa in foro conscientiae et principis et subditorum ex lege aeterna medio iure naturae, provenit quod, cum in lege sint duae vires, scilicet directiva et coactiva; et inter eas sit habita superius ex art. 2, qu. xcii, differentia talis quod vis directiva respicit ipsos actus licitos vel illicitos aut indifferentes, coactiva autem poenam inductivam ad observantiam legis: – provenit, inquam, primo, quod vis obligativa humanae legis in foro conscientiae, ad vim directivam legis; impositiva autem poenae, ad vim coactivam legis spectat.

Provenit secundo quod, licet utraque vis, directiva scilicet et coactiva, super potestate principis fundetur, quia neutra vis in suo robore est nisi ab habente potestatem; differunt tamen multum quoad actum. Quia vis coactiva actum suum, qui est cogere ac punire invitum, non potest exercere nisi sola potestate principis: nemo enim potest aliquem punire invitum nisi principis auctoritate. Vis autem directiva actum suum, qui est dirigere, exercet ex aeternae legis auctoritate, ex quo semel ab humana potestate lex est condita. Et quia frustra est potentia quae non

est reducibilis ad actum, ideo vis coactiva legis humanae non extendit se ad eum respectu cuius non est reducibilis ad actum; ac per hoc, non extendit se ad principem, qui non potest a sua potestate cogi, ut in littera dicitur; sed ad alios, qui, etsi non puniantur, puniri tamen possunt a principis potestate inviti. Vis autem directiva eiusdem extendit se ad omnes, principes scilicet et subditos: quia actus eius respectu omnium exercetur; dirigitur enim quis a seipso et ab alio. Et rursus non est amplius potestate principis opus ad actum directionis, ex quo condita est lex; sed auctoritate aeternae legis, humana lex actum directionis exercet.

VI. Ex his autem facile patet solutio obiectorum. Ad primum * siquidem dicitur quod nulla repugnantia est dictorum: quia altera est vis obligativa legis humanae in foro conscientiae, seu quoad Deum; et altera vis coactiva eiusdem, qua homo hominem puniendo iudicat. Et quod prima habet locum in principe, non secunda: quia hominem non habet supra se, ut in littera dicitur. Et ex hoc provenit quod Papa nulla iuris humani poena ligatur, quantumcumque contra leges faciat. * Cf. num. II.

Ad confirmationem, seu declarationem, dicitur quod leges scriptae a sapientibus non habentibus curam communitatis, non solum carent vi coactiva, sed etiam directiva. Habent enim solum vim ostensivam, ut ex dictis * patet. * Num. praec.

VII. Ad augmentum dubii * dicitur quod vis directiva legis humanae potest sumi vel quoad substantiam, vel quoad operationem. Et secundum substantiam, non est nisi a potestate principis, sicut vis coactiva. Secundum vero operationem, falsum est quod non est nisi a potestate principis: quoniam, ut ostensum fuit *, ex quo lex condita est a potestate principis, vis directiva dirigit obligando in conscientiae foro auctoritate legis aeternae, absque quacumque operatione potestatis principis. Quod non accidit in vi coactiva quoad eius operationem, ut ex dictis * patet. – Dicitur secundo, quod esse a sola potestate principis, licet sit ratio quod vis coactiva non se extendit ad principem, non tamen est ratio quod vis directiva non se extendat ad eundem: quia nemo cogitur a seipso, sed dirigitur et obligatur a seipso. – Prima responsio negat assumptum quoad actum: secunda, sequelam. * Cf. num. III. * Num. V. * Ibid.

Ad confirmationem petentem causam obligativam principis ad observantiam propriae legis, dicitur quod est causa duplex: scilicet propria voluntas, et lex aeterna. Propria autem voluntas non quae eligit obligationem libere, vel contractu aliquo; sed quae eligit legem promulgare. Ex hoc namque ipso quod voluntarie legem promulgat, vult ordinationem illam habere vim legis. Et quia ordinationem aliquam obtinere vim legis, est sortiri ab aeterna lege vim directivam in foro conscientiae, cui etiam princeps subiicitur; ideo ex propria voluntate principis, et ex aeterna lege, vim obligativam principis in foro conscientiae lex humana habet: quamvis diversimode, quia ab aeterna lege sicut a causa a qua est vis obligativa huiusmodi; a voluntate vero principis sicut a determinante causam universalem ad effectum specialem. Sicut in naturalibus causa universalis, puta Saturnus respectu rerum fixarum, determinatur ad specialem effectum, puta ossa, a semine talis animalis producentis animal habens ossa. Sicut enim producere tale animal sub Saturno, est determinare ipsum ad ossa producenda in illo; ita constituere legem sub Deo, est determinare Deum ad communicandam vim obligativam in foro conscientiae legi. Et sicut ossa reducuntur in Saturnum ut causam, ita vis ista obligativa in legem aeternam. – Et per hoc patet responsio tam ad id quod dicitur, quod Deus nihil hic agit immediate; non enim oportet hoc dicere, sed sufficit quod dictum est: quam ad id quod dicitur de voluntate principis. Patet enim quod, ex suppositione quod legem voluerit, obligatus remanet; et non minus liber quoad velle et nolle, sed quoad bene vel male velle id quod lege positum est.

Advertendum tamen est hic quod leges sunt duplices: quaedam de communibus toti multitudini; quaedam de propriis aliquorum actibus, puta de militibus. Cum dicitur quod princeps subiicitur legi, non intelligitur de lege speciali, puta militum, nisi ipse sit miles: sed intelligitur de lege communi. – Rursus, cum princeps subiicitur legi, intelligitur subiici proportionaliter, ut decet principem, et non sicut alios subditos; ut ex dicendis * manifestum est. * Num. IX.

VIII. In calce eiusdem responsionis ad tertium, dubium etiam difficile occurrit quomodo stant ista simul: quod princeps potest legem tollere, mutare, et in ea dispensare; et quod ipse in foro conscientiae subdatur legi, ut determinatum est *. Si enim potest legem tollere, tollet eam a se, et sic faciet quod non habeat vim legis respectu sui: ac per hoc, absque scrupulo conscientiae, non servabit eam, utpote non obligatus. * Num. IV sqq.

Et confirmatur hoc. Quia non deterioris conditionis est ipse quam aliquis subditus. Sed princeps potest eximere unum subditum a lege communi, qui apud Deum non erit reus violatae legis de cetero non servans eam. Ergo potest eximere seipsum. Et si hoc potest, sua obligatio ad legem stat in voluntate sua sola; et non est ex lege aeterna ut ex vera causa. Cuius oppositum conclusum est.

IX. Ad hoc dubium praemittenda sunt aliqua certa acceptata ab omnibus: deinde singuli modi dicendi *. Certum et confessum ab omnibus est quod princeps potest secum dispensare sicut cum aliis, proprie loquendo de dispensatione. Et quod potest, quando et quantum expediens fuerit, eximere aliquem subditum, et seipsum, a lege. Et quod potest legem mutare, sive aliam condendo loco eius, sive totaliter tollendo. Et nihil horum contradicit determinationi factae, scilicet quod princeps subiicitur legi in foro conscientiae: subiicitur namque ut princeps, potestatem habens praecepta faciendi. Haec sunt confessa communiter. * Num. seq.

X. Sed de mota dubitatione triplex est opinio. Prima est quod princeps, licet subiiciatur legi humanae simpliciter et absolute habenti vim legis, non subditur tamen legi habenti vim legis cum exceptione suae personae. Et sicut princeps a principio, constituendo legem, potuisset excipere principem; ita post legem conditam potest se excipere, sicut et aliquem alium subditum. Et sic si princeps non tollit a se legem, obligatur: si autem tollit, non obligatur.

Sed contra hanc opinionem est quia, si princeps potest se eximere a lege, obligatio sua ad legem est ridiculosa. Posset namque, eximendo se, dicenti, *Patere legem quam ipse tuleris,* et, *Quare alligas onera gravia in humeros hominum, et digito tuo non moves ea?* respondere cum bona conscientia: *Quia exemi meipsum.* Quod est ridiculum.

XI. Alia opinio est quod, quandiu lex non est totaliter sublata, princeps obligatur. Et licet possit secum dispensare, et tollere eam totaliter, non potest eam tollere quoad se ad libitum. Unde si vult se absolvere a vinculo legis, tollat eam absolute: alioquin illi subiacet. Et fundatur haec opinio super hoc, quia aliter obligatio principis ad observantiam legis esset ridiculosa.

Contra hanc autem opinionem est quia princeps potest, etiam sine causa, quia sibi placet, eximere unum subditum a communi lege. Ergo potest seipsum eximere: cum non sit deterioris conditionis quam suus subditus.

XII. Inter has autem extremas opiniones, media occurrit opinio, quae sola vera est: scilicet quod princeps potest ad libitum se, et subditum aliquem, eximere a lege communi iam promulgata, sic quod exemptus non sit reus violati praecepti legis non servando illam; non tamen potest eximere sic ut ipse eximens et exemptus ad libitum, non sit reus violati iuris naturae, quo quaelibet pars consonare debet suo toti, et praecipue caput. Haec opinio duo dicit, ut patet. Et in primo convenit cum prima opinione, et discrepat a secunda: in secundo autem convenit cum secunda aliqualiter, et discrepat a prima. Et si bene consideretur opinio haec, apparebit quod salvat utrumque quod mentibus humanis impressum videtur: scilicet et quod princeps male facit eximendo se vel alium ad libitum, a legis iugo; et quod nihilominus exemptus non est reus fractae legis. Si enim Papa licentiet se vel alium, quia placet, ad non dicendum horas canonicas, vel carnes comedendum in Quadragesima, licentiatus male facit non dicendo horas, aut carnes comedendo: quia turpis est pars quae non consonat suo toti, ex naturae iure, quod violatur a subdito, et multo magis a capite; cui etiam a divino iure improperatur: *Di-*

cis, et non facis: alligas onus grave, etc. (Matth. XXIII). Et nihilominus, licet peccet sic licentiatus, non tamen est reus violati praecepti de horis canonicis dicendis, aut de carnibus non comedendis.

Fundatur haec opinio, quoad primam partem, super potestate principis, qua potest tollere legem et simpliciter, et quoad aliquem: ut quotidiana experientia testatur in privilegiis eximentibus hos vel illos a solutione decimarum, in quibus, etiam si nulla causa exprimatur, sed solo motu principis fiant, robur non deest. Quoad secundam vero partem, super naturali iure, quo *turpis est omnis pars quae non consonat suo toti *;* et quo *in moralibus magis movent exempla quam verba *;* et *princeps non solum ut praesit, sed prosit, creatur *;* et aliis huiusmodi, quae naturalis ratio dictat. Et secundum hanc opinionem, nihil est ridiculum, omnia consonant, omnes obiectiones solvuntur, observantiarum et reprehensionum ratio reddetur. Unde ut sententia vera, in medio posita, amplectenda est.

* Aug., *Confess.* lib. III, c. VIII.
*Supra, q. XXXIV, art. 1.
*Vide Aug. *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. LVI.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM EI QUI SUBDITUR LEGI, LICEAT PRAETER VERBA LEGIS AGERE

II[a] II[ae], qu. LX, art. 5, ad 2, 3; qu. CXX, art. 1; qu. CXLVII, art. 4; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 4; IV, dist. XV, qu. III, art. 2, qu[a] 1, 2; V *Ethic.*, lect. XVI.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, praeter verba legis agere. Dicit enim Augustinus, in libro *de Vera Relig.* *: *In temporalibus legibus, quamvis homines iudicent de his cum eas instituunt* [α], *tamen quando fuerint institutae et firmatae, non licebit de ipsis iudicare, sed secundum ipsas.* Sed si aliquis praetermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur iudicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut praetermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

* Cap. XXXI.

2. PRAETEREA, ad eum solum pertinet leges interpretari, cuius est condere leges. Sed hominum [β] subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. PRAETEREA, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes: dicit enim Sapientia, *Prov.* VIII *: *Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est iudicandum nisi per verba legis.

* Vers. 15.

SED CONTRA EST quod Hilarius dicit, in IV *de Trin.* *: *Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi: quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subiectus.* Ergo magis est attendendum ad causam quae movit legislatorem, quam ad ipsa verba legis.

* Num. 14.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Iurisperitus * dicit quod *nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate* [γ] *hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, quod tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quae in pluribus accidunt *, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis [δ] legis sit damnosa communi saluti, non est observanda *. Sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneant clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus: si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portae aperirentur: et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

* Art. 4.
* Lib. I *ff.*, *de Leg. et Senatuscons.*, leg. XXV.
* D. 918.
* D. 788, 797.

Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati et quid inutile [ε]: sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas [ζ] dispensationem habet annexam: quia necessitas non subditur legi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ille qui in casu necessitatis agit praeter verba legis, non iudicat de ipsa lege: sed iudicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter; sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti [η], legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiores [θ] consulere.

AD TERTIUM DICENDUM quod nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare: et ideo non potest sufficienter [ι] per verba sua exprimere ea quae conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam: sed legem ferre deberet secundum ea quae in pluribus accidunt.

α) *instituunt.* – *instituerint* ABCDEFGHIL; pro *fuerint, fiunt* CDGIpAB, *sunt* PEFL*a*, *fuerunt* K.
β) *hominum.* – *omnium* P*a*.
γ) *utilitate.* – *salute* PE*a*, *salute vel utilitate* F.
δ) *talis.* – Om. EF. – Iidem pro *saluti, utilitati.*
ε) *inutile.* – *civitati* addunt P*a*.
ζ) *necessitas.* – *talis* addunt EF.
η) *nocumenti.* – *documenti* P.
θ) *superiores.* – *superiorem* P*a*.
ι) *potest sufficienter.* – *sufficit* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem nonagesimaesextae quaestionis, nota quod quadrupliciter occurrere potest casus agendi contra legis verba, pro servanda eius intentione. Primo, ambiguus, et impatiens morae. Et tunc servanda sunt verba legis, ut dicitur in responsione ad secundum. – Secundo, ambiguus, et sustinens moram. Et tunc consulendus est superior, qui propter huiusmodi casus habet auctoritatem interpretandi legem. Et hoc intendit littera in corpore articuli. – Tertio, manifestus, et impatiens morae. Et tunc constat quod debet non servare verba legis, sed intentionem. – Quarto, manifestus, sed sustinens moram. Et tunc, duce gnome et epieikeia, sine superioris consultatione, praetermittuntur verba legis, et servatur intentio eius: quia *in manifestis non est opus interpretatione, quae spectat ad superiorem, sed executione,* ut in IIa IIae, qu. *de Epieikeia* *, Auctor dicit. [* Qu. cxx, art. 1, ad 3.] Quod ergo in littera dicitur quod extra subitum periculum, non pertinet ad quemlibet interpretari, in casu dubio est sermo: interpretatione enim non est opus in manifestis.

II. Sed tunc insurgit quaestio quo pacto salvatur distinctio facta in corpore articuli, inter casum necessitatis habentis dispensationem annexam; et casum non-necessitatis, quo recurrendum est ad interpretationem superioris. Si namque de ambiguis casibus est sermo, contradicit dictis ex responsione ad secundum, scilicet quod secundum verba agendum est in necessitatis casu ambiguo. Si de manifestis, contradicit dictis ex IIa IIae, quod in manifestis, extra casum necessitatis, non est opus interpretatione, sed virtus epieikeiae sufficit. Si in primo membro de ambiguis, et in secundo de manifestis est sermo, distinctio est inutilis et extra artem, tacens principale in differentia, scilicet esse manifestum vel ambiguum.

Verum quaestio haec citius solvetur, si viderimus quod in ambiguis datur latitudo. Nam quaedam sic occurrunt ambigua, ut in sua ambiguitate remaneant: quaedam vero sic sunt ambigua, ut rationabile sit quod, si legislator adesset, hanc procul dubio partem determinaret nunc, hic, servandam. Sermo ergo litterae est de ambiguis. Et de eis universaliter docet quod interpretatio spectat ad superiores, quando potest ad eos recurri. Quando vero non potest recurri, si sunt ambigua secundo modo, necessitas habet dispensationem annexam. Si vero sunt ambigua primo modo, tunc secundum verba legis agendum est. Et quod mens Auctoris sit ista, patet ex hoc quod dicit, scilicet quod *necessitas habet dispensationem annexam.* Constat enim quod dispensatio ex interpretatione legis procedit. Interpretatio autem locum non habet in manifestis. De ambiguis igitur secundo modo, intendit.

III. In responsione ad tertium, collige causas quare leges humanae fiunt secundum id quod ut in pluribus agendum est, et non dearticulantur omnia in omni eventu. Prima est ex defectu humani ingenii. – Secunda est ex parte confusionis vitandae. – Tertia, quae in littera tacetur, ponitur tamen V *Ethic.* * esse ex variabilitate rerum de quibus fit lex humana. [* Cap. x, n. 4. – S. Th. lect. xvi.] Et haec variabilitas materiae inculpabilem reddit humanum intellectum in statuendo leges ut in pluribus.

QUAESTIO NONAGESIMASEPTIMA

DE MUTATIONE LEGUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xcv, Introd.

DEINDE considerandum est de mutatione legum *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex humana sit mutabilis.

Secundo: utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit.

Tertio: utrum per consuetudinem aboleatur; et utrum consuetudo obtineat vim legis.

Quarto: utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX HUMANA DEBEAT ALIQUO MODO MUTARI

Infra, qu. civ, art. 3, ad 2; *Ad Galat.*, cap. 1, lect. 11; V *Ethic.*, lect. xii.

* Qu. xcv, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra * dictum est. Sed lex naturalis immobilis perseverat [α]. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

* Cap. v, n. 14. - S. Th. lect. ix.
* Qu. xc, art. 1, 2.

2. PRAETEREA, sicut Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, mensura maxime debet esse permanens. Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra * dictum est. Ergo debet immobiliter permanere.

* Qu. xcv, art. 2.

3. PRAETEREA, de ratione legis est quod sit iusta et recta, ut supra * dictum est. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod semel est lex, semper debet esse lex.

* Cap. vi.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* *: *Lex temporalis, quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora* [β] *iuste potest.*

* Qu. xci, art. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. Et secundum hoc, duplex causa potest esse quod lex humana iuste mutetur: una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt magis perfecta [γ]. Ita etiam est in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quaedam imperfecta in multis deficientia; quae posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quae in paucioribus deficere possent [δ] a communi utilitate.

* Cap. vi.

Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. Sicut Augustinus ponit exemplum, in I *de Lib. Arb.* *, quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat* [ε]; *recte adimitur tali populo potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

* D. 808.
** Qu. xci, art. 2, qu. xcvi, art. 2; ad 3.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod naturalis lex est participatio quaedam legis aeternae *, ut supra ** dictum est, et ideo immobilis perseverat: quod habet ex immobilitate et perfectione divinae rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta. Et ideo eius lex mutabilis est. – Et praeterea lex naturalis continet quaedam universalia praecepta, quae [ζ] semper manent: lex vero posita ab homine continet praecepta quaedam particularia, secundum diversos casus qui emergunt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod mensura debet esse permanens quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens. Et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute: et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra * dictum est. Et ideo talis rectitudo mutatur.

α) *perseverat.* – *permanet* Pa.
β) *per tempora.* – Om. EF.
γ) *magis perfecta.* – *tradita magis perfecte* Pa.
δ) *possent.* – *possunt* PABHLa.
ε) *committat.* – *committant* Pa et codices; pro *tali populo, populo talis* Pa.
ζ) *quae.* – *et quae* ABCDFGHL, *et quaedam* I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX HUMANA SEMPER SIT MUTANDA, QUANDO OCCURRIT ALIQUID MELIUS

II *Polit.*, lect. XII.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod semper [α] lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanae sunt adinventae per rationem humanam, sicut etiam aliae artes. Sed in aliis artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. PRAETEREA, ex his quae praeterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanae mutatae fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur: eo quod leges antiquae inveniuntur multas ruditates continere [β]. Ergo videtur quod leges sint mutandae, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. PRAETEREA, leges humanae circa singulares actus hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quae *tempore indiget*, ut dicitur in II *Ethic.* * [* Cap. I, n. I. – S. Th. lect. I.] Ergo videtur quod per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum [γ].

SED CONTRA EST quod dicitur in *Decretis*, dist. XII * [* C. V.]: *Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est * [* Art. praeced.], lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis. Quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo: intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit: vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Iurisperito * [* Lib. I ff. de Constit. Princip., leg. 2.] quod *in rebus novis constituendis, evidens* [δ] *debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione: et ideo ubicumque melior ratio [ε] occurrat, est mutandum quod prius tenebatur. Sed *leges habent maximam virtutem ex consuetudine*, ut Philosophus dicit, in II *Polit.* * [* Cap. V, n. 14. – S. Th. lect. XII.] Et ideo non sunt de facili mutandae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandae: non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est * [* In corpore.].

Et similiter dicendum est ad tertium.

α) *semper.* – Om. EFK; pro *quando, quandocumque* EF.
β) *inveniuntur multas ruditates continere.* – *multas ruditates continent* EF.
γ) *statuendum.* – *faciendum* ABCDEFGHIL.
δ) *evidens.* – Om. EF; pro *recedatur, recte recedatur* Pa.
ε) *melior ratio.* – *melioratio* Pa. – Pro *occurrat, occurrit* PKsA et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulis primo et secundo non occurrit aliud scribendum quam quod optime notentur causae mutationis legum, ut et quando oportet, mutentur; et quando non oportet, resistentia fiat mutationi. Necessitas vel utilitas pensanda est non ad praesens tantum tempus, sed perpetuum, seu diuturnum, pro quo lex fit.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONSUETUDO POSSIT OBTINERE VIM LEGIS

IIa IIae, qu. LXXIX, art. 2, ad 2; IV *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. I, ad I; *Quodl.* II, qu. IV, art. 3; IX, qu. IV, art. 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturae et a lege divina, ut ex supradictis * [* Qu. XCIII, art. 3; qu. XCV, art. 2.] patet. Sed consuetudo hominum non potest immutare legem naturae, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. PRAETEREA, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit. Ergo, multiplicatis similibus actibus, non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum: cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. PRAETEREA, ferre legem pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem: unde privatae personae legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in Epist. *ad Casulan.* * [* Epist. XXXVI, al. LXXXVI. – Cf. *Decret.* dist. XI, C. *In his rebus.*]: *Mos populi Dei et instituta maio-*

rum pro lege sunt tenenda. Et sicut praevaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto: hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae. Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat: inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus, efficacissime declaratur; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est*. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset. Et inde est quod nulla consuetudo vim [α] obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem: dicit enim Isidorus, in *Synonym.* *: *Usus auctoritati cedat: pravum usum lex et ratio vincat.*

* In corpore.

* Lib. II, n. 80.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra * dictum est, leges humanae in aliquibus casibus deficiunt: unde possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus. Et cum tales casus multiplicantur, propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius utilis non est: sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit: nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quia non est *possibilis secundum consuetudinem patriae,* quae erat una de conditionibus legis *. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

* Qu. xcvi, art. 6.

* Qu. xcv, art 3.

Ad tertium dicendum quod multitudo in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quem [β] consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. – Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere: ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit [γ].

α) *vim.* – *legis* addunt P*a.*
β) *quem.* – *quod* PEI, *quam* K.
γ) *induxit.* – *introduxit* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio, in responsione ad secundum, adverte quod, licet Auctor satisfaciat argumento, dum manifestat non oportere ab actu illicito inchoare consuetudinem derogantem legi; si tamen ab illicitis tunc actibus inchoasset, ex quo convaluit, et iam consuetudinis vim habet, legi scriptae derogat. Non oportet namque posteros sollicitos esse an licite vel illicite introducta sit consuetudo, quam sine dubio licite inveniunt observari, relicta lege scripta.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM RECTORES MULTITUDINIS POSSINT IN LEGIBUS HUMANIS DISPENSARE

Supra, qu. xcvi, art. 6; infra, qu. c, art. 8; IIa IIae, qu. lxxxviii, art. 10; qu. lxxxix, art. 9; qu. cxlvii, art. 4; III *Sent.*, dist. xxxvii, art. 4; IV, dist. xv, qu. iii, art. 2, qua 1; dist. xxvii, qu. iii, art. 3, ad 4; III *Cont. Gent.*, cap. cxxv.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est *pro communi utilitate,* ut Isidorus dicit *. Sed bonum commune non debet intermitti pro privato commodo alicuius personae: quia, ut dicit Philosophus, in I *Ethic.* *, *bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis.* Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo ut contra legem communem agat.

* *Etymol.* lib. II, cap. x: lib. V, cap. xxi.

* Cap. ii, n. 8. - S. Th. lect. ii.

2. Praeterea, illis qui super alios constituuntur, praecipitur *Deut.* i *: *Ita parvum audietis ut magnum, nec accipietis cuiusquam personam: quia Dei iudicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra praeceptum legis divinae.

* Vers. 17.

3. Praeterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinae: aliter enim non *congrueret religioni,* nec *conveniret disciplinae,* quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit *. Sed in lege divina et naturali nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

* *Etymol.* lib. II, cap. x, lib. V, cap. iii.

Sed contra est quod dicit Apostolus, I *ad Cor.* ix *: *Dispensatio mihi credita est.*

* Vers. 17.

Respondeo dicendum quod dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula: unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia

cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitae. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quod ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis [α] ut in pluribus, non est conveniens huic personae, vel in hoc casu * (* D. 788.), quia vel per hoc impediretur [β] aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supradictis * (* Qu. xcvi, art. 6.) patet. Periculosum autem esset ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra * (* Ibid.) dictum est. Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana quae suae auctoritati innititur [γ], ut scilicet in personis vel casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut praeceptum legis non servetur. – Si autem absque hac [δ] ratione, pro sola voluntate, licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habeat intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod Dominus dicit, Lucae XII * (* Vers. 42.): *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non est acceptio personarum si non serventur aequalia in personis inaequalibus. Unde quando conditio alicuius personae requirit ut rationabiliter [ε] in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio si sibi aliqua specialis gratia fiat.

AD TERTIUM DICENDUM quod lex naturalis inquantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur: puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi. – Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam cui subiicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in praeceptis iuris divini, quae sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel si cui [ζ] ipse specialiter committeret.

α) *multitudinis.* – *multitudini* ABCDEFGHIL.
β) *impediretur.* – *impeditur* codices. – Pro *induceretur*, *induceret* EF.
γ) *innititur.* – *immittitur* ABCDGL, *committitur* EFI, *mittitur* K.
δ) *hac.* – Om. EF.
ε) *ut rationabiliter.* – *rationabiliter ut* P.
ζ) *si cui.* – *cui* BEFK, *is cui* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli quarti adverte quod non de principe specialiter, sed de rectore multitudinis, sive princeps sit sive non, quaestio est.

In corpore articuli eiusdem adverte duo. Primo, quid subiacet dispensationi rectoris. Exprimitur namque in littera quod hoc est defectus legis in persona vel casu. Quando enim non est, nec apparet, nec dubitatur defectus legis, nulla est ratio licentiam tribuendi quod non servetur legis praeceptum: ac per hoc, nulla est ratio dispensandi. Quando autem apparet quod lex in hoc casu impediret maius bonum, vel cederet in malum, et huiusmodi; tunc deficere dicitur lex in casu illo. Unde pro sola voluntate non fit dispensatio, sed dissipatio.

II. Secundo, quis rector in qua lege possit dispensare. In littera enim nihil aliud exprimitur nisi quod rector multitudinis *habet potestatem dispensandi in lege humana quae suae auctoritati innititur.* Et in responsione ad tertium, *in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit.* Videtur autem mihi quod, seclusa consuetudine, quae auctoritatem dispensandi inferioribus rectoribus committit et adimit; ex hoc ipso quod aliquis constitutus est rector multitudinis, commissa quoque est sibi auctoritas dispensandi in lege superioris quoad tria: scilicet quoad levia, quoad frequentia, quoad propria.

Leve autem est quodcumque, ceteris paribus, non praecepto proprie dicto, sed simplici statuto positum est. Non enim est rationi consonum ut ad principem pro dispensatione in levi recurrendum sit.

Frequenter quoque occurrentibus, grave nimis esset ad principem, saepe valde remotum loco vel commoditate, recurrere, ubi lex ipsa vindicanda tandem esset, non servanda. Ut patet in lege ieiunii ecclesiastici, quod crebro solvendum accidit ex rationabili, secundum existimationem saltem, causa; nec est rationi consonum ut semidebilis, aut volens quis equitare aut pedes ire sine necessitate cogente, et putans se non posse servare ieiunium, debeat ad Papam recurrere; sed sat videtur quod arbitrio episcopi in aliud pium opus commutetur, salvo legis fine.

Aequum etiam est ut ea quae sunt ita propria alicui multitudini quod non redundant in communitatem totius regni, vel reipublicae christianae, illius multitudinis rectori, qui notitiam specialem eius habet, moderanda relicta sint: nisi forte adeo notabilis casus sit ut merito superior consulendus occurrat. Unde si lex superioris de civitate sit, cum esse civem munus sit ita proprium huic civitati quod nihil ad alias spectet, potest rector dispensare in lege illa. Secus autem est de communibus, quae scilicet, licet hic fiant, redundant in alios: ut si lex superioris sit de doctoratu aut de matrimonio, cum doctor et coniux ubique, et non in ista tantum civitate munus suum exerceat, non spectat ad rectorem huius multitudinis, sed totius, dispensare.

In quibus autem Ecclesiae legibus possit episcopus dispensare, non est praesentis negotii, ubi in communi est sermo de legibus et rectoribus.

QUAESTIO NONAGESIMAOCTAVA

DE LEGE VETERI

IN SEX ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de lege veteri *. Et primo, de ipsa lege; secundo, de praeceptis eius *.

* Cf. qu. xciii, Introd.
* Qu. xcix.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: utrum lex vetus sit bona.
Secundo: utrum sit a Deo.
Tertio: utrum sit ab eo mediantibus angelis.
Quarto: utrum data sit omnibus.
Quinto: utrum omnes obliget [α].
Sexto: utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX VETUS FUERIT BONA

Art. seq., ad 1, 2; *Ad Rom.*, cap. vii, lect. ii, iii; *Ad Galat.*, cap. iii, lect. vii, viii; I *Tim.*, cap. i, lect. iii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. xx *: *Dedi eis praecepta non bona, et iudicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem praeceptorum quae continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

* Vers. 25.

2. Praeterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit *. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva. Dicit enim Apostolus, *Rom.* vii *: *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando: sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum;* et *Rom.* v *: *Lex subintravit ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

* *Etymol.*, lib. II, cap. x; lib. V, cap. xxi.
* Vers. 8 sqq.
* Vers. 20.

3. Praeterea, ad bonitatem legis pertinet quod sit possibilis ad observandum * et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus: dicit enim Petrus, *Act.* xv *: *Quid tentatis imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?* Ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

* Vid. qu. xcv, art. 3.
* Vers. 10.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *Rom.* vii *: *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum et iustum et bonum.*

* Vers. 12.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectae, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem vetus rationi consonabat. Quia concupiscentiam reprimebat, quae rationi adversatur; ut patet in illo mandato, *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur *Exod.* xx *. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem. Unde manifestum est quod bona erat. Et haec est ratio Apostoli, *Rom.* vii *: *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem*; et iterum *: *Consentio legi, quoniam bona est.*

* Vers. 15.
* Vers. 22.
* Vers. 16.

Sed notandum est quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *: est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est, in his quae ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se sufficiens est inducere ad finem: imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat. Sicut medicina perfecte bona est quae hominem sanat: imperfecta autem est quae hominem adiuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt [β] perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanae, ut scilicet peccata prohibeat et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinae: sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae. Quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus Sancti, per quam *diffunditur caritas in cordibus nostris* *, quae legem adimplet: *gratia* enim *Dei vita aeterna*, ut dicitur *Rom.* vi *. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo *: quia, ut dicitur Ioan. i **, *lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta; secundum illud *Heb.* vii *: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

* S. Th. lect. xvi.
* *Ad Rom.*, cap. v, vers. 5.
* Vers. 23.
* D. 810.
** Vers. 17.
* Vers. 19.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur ibi de praeceptis caeremonialibus; quae quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per huiusmodi se pecca-

α) *obliget.* – *obligent* B.

β) *possunt.* – *possent* ABCDFGHIL.

tores ostenderent. Unde signanter dicitur: *et iudicia in quibus non vivent,* idest per quae vitam gratiae obtinere non possunt; et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis,* idest pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter, ex sua imperfectione: inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat [γ]. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* – Et ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit ut abundaret delictum,* ut ly *ut* teneatur consecutive [δ], non causaliter: inquantum scilicet homines, accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum quod iugum legis servari non poterat sine gratia adiuvante, quam lex non dabat: dicitur enim *Rom.* ix *: *Non est volentis neque currentis,* scilicet velle et currere in praeceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde et in Psalmo cxviii * dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum,* scilicet per donum gratiae et caritatis.

* Vers. 16.
* Vers. 32.

γ) *vetabat.* – *prohibebat* EF.

δ) *consecutive.* – *constitutive* ACDGIpBH.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX VETUS FUERIT A DEO

Ad Hebr., cap. vii, lect. iii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim *Deut.* xxxii *: *Dei perfecta sunt opera.* Sed lex fuit imperfecta, ut supra * dictum est. Ergo lex vetus non fuit a Deo.

* Vers. 4.
* Art. praeced.; qu. xci, art. 5.

2. Praeterea, *Eccle.* iii * dicitur: *Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverent in aeternum.* Sed lex vetus non perseverat in aeternum: dicit enim Apostolus, *ad Heb.* vii *: *Reprobatio fit quidem praecedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem.* Ergo lex vetus non fuit a Deo.

* Vers. 14.
* Vers. 18.

3. Praeterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra * dictum est. Ergo ad Deum, cui *nullus est similis in legislatoribus,* ut dicitur *Iob* xxxvi *, non pertinebat [α] legem talem dare.

* Art. praeced., ad 2.
* Vers. 22.

4. Praeterea, I *ad Tim.* ii * dicitur quod *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra * dictum est. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est a Deo.

* Vers. 4.
* Art. praeced.; qu. xci, art. 5, ad 2.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. xv *, loquens Iudaeis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Et paulo ante * praemittitur, *Honora patrem tuum et matrem tuam,* quod manifeste in lege veteri continetur *. Ergo lex vetus est a Deo.

* Vers. 6.
* Vers. 4.
* *Exod.*, cap. xx, vers. 12; *Deut.*, cap. v, vers. 16.

Respondeo dicendum quod lex vetus a bono Deo data est, qui est Pater Domini Nostri Iesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter. Uno quidem modo, testimonium Christo perhibendo: unde ipse dicit, Lucae ult. *: *Oportet impleri omnia quae scripta sunt in lege et psalmis et prophetis de me;* et Ioan. v *: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Alio modo, per modum cuiusdam dispositionis, dum, retrahens homines a cultu idololatriae, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum: unde Apostolus dicit, *ad Gal.* iii *: *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat.* Manifestum est autem quod eiusdem est disponere ad finem et ad finem perducere: et dico *eiusdem* per se vel per suos subiectos. Non enim diabolus legem tulisset per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat eiiciendus; secundum illud Matth. xii *: *Si Satanas Satanam eiicit, divisum est regnum eius.* Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

* Vers. 44.
* Vers. 46.
* Vers. 23.
* Vers. 26.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus: sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem. Ita etiam praecepta quae pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter. Et talia fuerunt praecepta legis. Unde Apostolus dicit, *ad Gal.* iii *: *Lex paedagogus noster fuit in Christo.*

* Vers. 24.

Ad secundum dicendum quod opera Dei perseverant in aeternum, quae sic Deus fecit [β] ut in aeternum perseverent: et haec sunt ea quae sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiae, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore: quia, ut subditur, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde *ad Gal.* iii *, dicit Apostolus: *Ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.*

* Vers. 25.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, Deus aliquando permittit aliquos cadere in

* Qu. lxxix, art. 4.

α) *pertinebat.* – *ei* addunt ABCDGILpH.

β) *fecit.* – *facit* ABCDEFGHIL.

peccatum, ut exinde humilientur. Ita etiam voluit talem legem dare quam suis viribus homines implere non possent, ut sic dum homines de se praesumentes peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiae.

AD QUARTUM DICENDUM quod, quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum hominem, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant: scilicet fides Mediatoris, per quam iustificati sunt antiqui Patres, sicut etiam nos iustificamur. Et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LEX VETUS DATA FUERIT PER ANGELOS

In Isaiam, cap. VI; *Ad Galat.*, cap. III, lect. VII; *Ad Coloss.*, cap. II, lect. IV; *Ad Hebr.*, cap. II, lect. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur: et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium; secundum illud Psalmi CII * [* Vers. 20 sq.]: *Benedicite Domino, omnes angeli eius, ministri eius.* Sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur: dicitur enim *Exod.* XX * [* Vers. 1.]: *Locutusque est Dominus sermones hos,* et postea subditur: *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur [α] in *Exodo,* et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediate data a Deo.

2. PRAETEREA, sicut dicitur Ioan. I * [* Vers. 17.], *lex per Moysen data est.* Sed Moyses immediate accepit a Deo: dicitur enim *Exod.* XXXIII * [* Vers. 11.]: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo* [β] *ad amicum suum.* Ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. PRAETEREA, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra * [* Qu. XC, art. 3.] dictum est. Sed solus Deus est princeps salutis [γ] animarum: angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur *ad Heb.* I * [* Vers. 14.]. Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

SED CONTRA EST quod dicit Apostolus, *ad Gal.* III * [* Vers. 19.]: *Lex data est per angelos in manu mediatoris.* Et *Act.* VII * [* Vers. 53.], dicit Stephanus: *Accepistis legem in dispositione angelorum.*

RESPONDEO DICENDUM quod lex data est a Deo per angelos * [* D. 481.]. Et praeter generalem rationem, quam Dionysius assignat, in IV cap. *Cael. Hier.*, quod *divina debent deferri ad homines mediantibus angelis,* specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum est enim * [* Art. 1, 2.] quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed praeparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta Novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus, in principio *ad Heb.*, probat eminentiam novae legis ad veterem: quia in Novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo* * [* Cap. I, vers. 2.], in Veteri autem Testamento *est sermo factus per angelos* * [* Cap. II, vers. 2.].

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Gregorius dicit, in principio *Moral.* * [* In Praefat., c. 1; in vet. c. II.], *angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur. Angelus videlicet, propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi* [δ] *efficaciam ministrabat.* Et inde est etiam quod quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, XII *super Gen. ad Litt.* * [* Cap. XXVII.], in *Exodo* ** [** Cap. XXXIII, vers. 11.] dicitur: *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem;* et paulo post * [* Vers. 18.] subditur: *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quid videbat; et quod non videbat, desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam * [* D. 10; 484.]: et ita [ε] non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quod loquebatur ei *facie ad faciem,* secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret * [* Vid. *Exod.* cap. XX, vers. 18 sq.; *Deut.* cap. V, vers. 22 sqq.]. – Vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiae divinae visionem.

AD TERTIUM DICENDUM quod solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat. Et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit.

α) *repetitur.* – *reperitur* Pa, om. E. – Pro *consequentibus legis, continentibus legem* K, *consequentibus legem* PHa.
β) *homo.* – *amicus* Pa.
γ) *salutis.* – Om. EF.
δ) *loquendi.* – *loquendo* codices.
ε) *ita.* – *ideo* EF. – Pro *ab eo, a Deo* EFK.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN quaestionis nonagesimaeoctavae primis tribus articulis nihil aliud scribendum occurrit nisi ut caute intelligas dicta in responsione ad secundum tertii articuli. Possunt siquidem dupliciter intelligi: primo, ut negent Moysen vidisse divinam essentiam; secundo, ut negent Moysen vidisse divinam essentiam in illa visione qua loquebatur facie ad faciem. Iste secundus sensus est intentus ab Auctore, et non primus; ut inferius in II[a] II[ae], qu. CLXXIV * [* Art. 4.], aperitur, ubi ex hoc quod Moyses *palam et non per aenigmata* Deum vidisse dicitur *Num.* XII * [* Vers. 8.], concluditur, interveniente Augustino, ipsum vidisse Deum per essentiam. Cum quo tamen stat quod legem per angelos accepit in aliis visionibus; ut hic dicitur ex auctoritate sacrae Scripturae.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LEX VETUS DARI DEBUERIT SOLI POPULO IUDAEORUM

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex vetus non debuerit dari soli populo Iudaeorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae futura erat per Christum, ut dictum est * [Art. 2, 3.]. Sed salus illa non erat futura solum in Iudaeis, sed in omnibus gentibus; secundum illud Isaiae XLIX * [Vers. 6.]: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Iacob et faeces* [α] *Israel convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae.* Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. PRAETEREA, sicut dicitur *Act.* X * [Vers. 34 sq.], *non est personarum acceptor Deus: sed in omni gente qui timet Deum et facit iustitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. PRAETEREA, lex data est per angelos, sicut iam * [Art. praeced.] dictum est. Sed ministeria angelorum Deus non solum Iudaeis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim *Eccli.* XVII * [Vers. 14.]: *In unamquamque gentem praeposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quae minus sunt curae Deo quam spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis dare debuit.

SED CONTRA EST quod dicitur *Rom.* III * [Vers. 1 sq.]: *Quid ergo amplius est Iudaeo? Multum quidem per omnem modum. Primum quidem, quia credita sunt illis eloquia Dei.* Et in Psalmo CXLVII * [Vers. ult.] dicitur: *Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.*

RESPONDEO DICENDUM quod posset una ratio assignari quare potius populo Iudaeorum data [β] sit lex quam aliis populis, quia, aliis ad idololatriam declinantibus, solus populus Iudaeorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam, ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit; ut patet *Exod.* XXXII; et Amos V * [Vers. 25 sq.]: *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel? Et portastis tabernaculum* [γ] *Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus dei vestri, quae fecistis vobis.* Expresse etiam dicitur *Deut.* IX * [Vers. 6.]: *Scito quod non propter iustitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimae cervicis sis populus.* Sed ratio ibi * [Vers. 5.] praemittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub iuramento pollicitus est patribus tuis, Abraham, Isaac et Iacob.*

Quae autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus, *ad Galat.* III * [Vers. 16.], dicens: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit, seminibus, quasi in multis: sed quasi in uno, et semini tuo, qui* [δ] *est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret; secundum illud quod dicitur *Levit.* XIX * [Vers. 2. - Cf. cap. XI, vers. 45.]: *Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* – Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahae ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex eius semine nasceretur: sed ex gratuita electione [ε] et vocatione. Unde dicitur Isaiae XLI * [Vers. 2.]: *Quis suscitavit ab oriente iustum, vocavit eum ut sequeretur se?*

Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit; secundum illud *Deut.* IV * [Vers. 36 sq.]: *Audistis verba illius de medio ignis, quia dilexit Patres, et elegit semen eorum post illos.* – Si autem rursus quaeratur quare hunc populum elegit ut ex eo Christus nasceretur, et non alium: conveniet responsio [ζ] Augustini, quam dicit *super Ioan.* * [Tract. XXVI.]: *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quamvis salus futura per Christum, esset omnibus gentibus praeparata; tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc prae aliis praerogativas habuit; secundum illud *Rom.* IX * [Vers. 4 sq.]: *Quorum,* scilicet Iudaeorum, *est adoptio filiorum Dei* [η], *et testamentum et legislatio; quorum Patres; ex quibus Christus est secundum carnem.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod acceptio personarum locum habet in his quae ex debito dantur: in his vero quae ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni et non alteri: sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret aequaliter secundum merita personarum, esset personarum acceptor [θ]. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia. Unde non est personarum acceptor si quibusdam prae aliis conferat. Unde Augustinus dicit, in libro *de Praedest. Sanct.* * [Cap. VIII.]: *Omnes quos Deus docet, misericordia docet: quos autem non docet, iudicio non docet.* Hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

AD TERTIUM DICENDUM quod beneficia gratiae subtrahuntur homini propter culpam: sed beneficia naturalia non subtrahuntur. Inter quae sunt

---

α) *faeces.* – *fortes* ACDFGIL, *faeces et fortes* pB, *sortes* E.
β) *data.* – *magis data* codices. – Post *aliis* altero loco Pa addunt *populis.*
γ) *tabernaculum.* – *tabernacula* codices et *a*; pro *vestro, regi vestro* K, *Deo vestro* sBH et *a*, *Dei vestri* P.
δ) *qui.* – *quod* CDEFGHIKLpB.
ε) *electione.* – *Dei electione* Pa.
ζ) *et non alium: conveniet responsio.* – *et* (om. EFsB) *notatur conveniens responsio* ABCDEFGIL; *et non alium, notatur conveniens ratio* K; *et notanter* (*et est* sH) *conveniens responsio* H.
η) *Dei.* – *et gloria* EF; pro *ex, et ex* EK.
θ) *acceptor.* – *acceptio* ABCDEFGIKL hic et inferius.

ministeria angelorum, quae ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quae non solum hominibus, sed etiam iumentis Deus administrat, secundum illud Psalmi xxxv *: *Homines et iumenta salvabis, Domine.* * Vers. 7.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem quaestionis, in calce responsionis ad secundum, accipe rationem Augustini, scilicet quod ex peccato primi parentis provenit quosdam non doceri a Deo, ut rationem particularem, scilicet post naturam lapsam. Simpliciter nulla reddi alia ratio potest nisi sicut reprobationis: de qua in Prima Parte * diffuse tractatum est. * Qu. xxiii, art. 5, Comment.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM OMNES HOMINES OBLIGARENTUR AD OBSERVANDAM VETEREM LEGEM

In Matth., cap. xxiii; *Ad Rom.*, cap. ii, lect. iii; cap. vi, lect. iii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes homines obligarentur [α] ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data a Deo, qui est *rex omnis terrae,* ut in Psalmo xlvi * dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis. * Vers. 8.

2. Praeterea, Iudaei salvari non poterant nisi legem veterem observarent: dicitur enim *Deut.* xxvii *: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, peior fuisset conditio Iudaeorum quam aliorum hominum. * Vers. 26.

3. Praeterea, gentiles ad ritum Iudaicum et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim *Exod.* xii *: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam* [β], *et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat nisi legem observaret. * Vers. 48.

Sed contra est quod Dionysius dicit, ix cap. *Cael. Hier.*, quod multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis poterant [γ] aliqui salvari.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis: non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae. Sed quantum ad illa quae lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis nisi solus populus Iudaeorum.

Cuius ratio est quia lex vetus, sicut dictum est *, data est populo Iudaeorum ut quandam praerogativam sanctitatis obtineret, propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quaecumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos: sicut ad quaedam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quae laici non obligantur; similiter et religiosi ad quaedam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quae saeculares non obligantur. Et similiter ad quaedam specialia obligabatur populus ille, ad quae alii populi non obligabantur. Unde dicitur *Deut.* xviii *: *Perfectus eris, et absque macula, cum* [δ] *Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur; ut patet *Deut.* xxvi *: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo* etc. [ε] * Art. praeced. * Vers. 13. * Vers. 3.

Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem eius observandam quam omnibus communiter proponit. Sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad haec ceteri non obligantur.

Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis coniungitur, tanto efficitur melioris conditionis. Et ideo quanto populus Iudaeorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, dignior aliis populis erat. Unde dicitur *Deut.* iv *: *Quae est alia gens sic inclyta, ut habeat caeremonias, iustaque* [ζ] *iudicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam saeculares. * Vers. 8.

Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali: et ideo ad eas admittebantur. Sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et saeculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

α) *obligarentur.* – *obligabantur* Pa.
β) *coloniam.* – *Hierosolymam* ABCDGLpH; pro *eius*, *genus* Pa.
γ) *poterant.* – *potuerunt* Pa.
δ) *cum.* – *coram* Pa.
ε) *Deo tuo etc.* – *quod ingressus sim in terram pro qua iuravit patribus nostris* E.
ζ) *iustaque.* – *iusta atque* ABCDGIL, *atque* EFK, *iusta autem* pH.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM LEX VETUS CONVENIENTER DATA FUERIT TEMPORE MOYSI

Part. III, qu. LXX, art. 2, ad 2; IV *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, qu^a 4; *Ad Galat.*, cap. III, lect. VII.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem quae erat futura per Christum, sicut dictum est * [* Art. 2, 3.]. Sed statim homo post peccatum indiguit huiusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. PRAETEREA, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahae incoepit fieri promissio de *semine, quod est Christus,* ut habetur *Gen.* XII * [* Vers. 7 (cf. *ad Gal.* cap. III, vers. 16).]. Ergo statim tempore Abrahae debuit lex dari.

3. PRAETEREA, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahae nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II *Reg.* XXIII * [* Vers. 1.]: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Iacob.* Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Gal.* III * [* Vers. 19.], quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu mediatoris* * [* D. 481.]: idest *ordinabiliter data,* ut Glossa * [* Ordin.] dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

RESPONDEO DICENDUM quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cuius ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quaelibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur: imponitur etiam bonis, qui, per legem instructi, adiuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari, ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat: scilicet de scientia, et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset [α] sufficere ad salutem. Et ideo ut de hoc eius superbia convinceretur, permissus est homo regimini suae rationis absque adminiculo legis scriptae: et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahae sunt prolapsi. Et ideo post haec tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanae ignorantiae: quia *per legem est cognitio peccati,* ut dicitur *Rom.* III * [* Vers. 20.]. – Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est eius superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit, *ad Rom.* VIII * [* Vers. 3 sq.], *quod impossibile erat legi, in qua infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum, ut iustificatio legis impleretur in nobis.*

Ex parte vero bonorum, lex data est in auxilium. Quod quidem tunc maxime populo [β] necessarium fuit, quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat autem [γ] huiusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur [δ]. Et ideo inter legem naturae et legem gratiae, oportuit legem veterem dari.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus. Tum quia adhuc dictamen legis naturae nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod lex non debet dari nisi populo: est enim praeceptum commune, ut dictum est * [* Qu. XCVI, art. 1.]. Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed postmodum, multiplicatis eius posteris intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari: nam servi non sunt pars populi vel civitatis, cui legem dari competit, ut Philosophus dicit, in III *Polit.* * [* Cap. II, n. 9: cap. IV, n. 7.; cap. V, n. 10. – S. Th. lect. III, IV, VII.]

AD TERTIUM DICENDUM quod, quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus Christus natus est, legem acceperunt; sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quae fuit signum promissionis Abrahae factae et ab eo creditae, ut dicit Apostolus, *Rom.* IV * [* Vers. 11.]. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo iam collecto.

α) *posset.* – *possit* Pa.
β) *maxime populo.* – *primo maxime* codices. – Pro *exuberantiam, exuperantiam* P.
γ) *autem.* – *enim* Pa.
δ) *manuducerentur.* – *manuduceretur* ABCDGHIL*a*, *manuduceret* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulis quinto et sexto eiusdem nota quod, licet in sexto articulo quaestio sit de tempore Moysi, et in corpore articuli non concludatur determinate tempus Moysi, nec ratione durorum et superborum, nec ratione bonorum, sed tempus medium inter legem naturae et legem gratiae; in responsionibus tamen argumentorum determinatur illud tempus medium ad tempus Moysi, quando primo domus Israel fuit populus liber; ut patet in littera * [* In resp. ad 2.].

QUAESTIO NONAGESIMANONA

DE PRAECEPTIS VETERIS LEGIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de praeceptis veteris legis *. Et primo, de distinctione ipsorum; secundo, de singulis generibus distinctis *.

* Cf. qu. xcviii, Introd.
* Qu. c.

Circa primum quaeruntur sex

Primo: utrum legis veteris sint plura praecepta, vel unum tantum.

Secundo: utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia.

Tertio: utrum praeter moralia contineat caeremonialia.

Quarto: utrum contineat, praeter haec, iudicialia.

Quinto: utrum praeter ista tria contineat aliqua alia.

Sexto: de modo quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN LEGE VETERI CONTINEATUR SOLUM UNUM PRAECEPTUM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum praeceptum. Lex enim est nihil aliud quam praeceptum, ut supra * habitum est. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum praeceptum.

* Qu. xcii, art. 2, ad 1.

2. PRAETEREA, Apostolus dicit, *Rom.* XIII *: *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur, Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

* Vers. 9.

3. PRAETEREA, Matth. VII * dicitur: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis: haec est enim lex et prophetae.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo tota [α] lex vetus non habet nisi unum praeceptum.

* Vers. 12.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Ephes.* II *: *Legem mandatorum decretis evacuans.* Et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam * ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

* Vers. 15.
* Interlin. et ordin. Ambros.

RESPONDEO DICENDUM quod praeceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis. Unde manifestum est quod de ratione praecepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud praecipitur quod est necessarium vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari praecepta [β] inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia praecepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem: sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quae ordinantur ad finem illum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum: et tamen continet diversa praecepta, secundum distinctionem eorum quae ordinat [γ] ad finem. Sicut etiam ars aedificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad aedificationem domus: tamen continet diversa praecepta, secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Apostolus dicit, I *ad Tim.* I *, *finis praecepti caritas est:* ad hoc enim omnis lex tendit [δ], ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato, *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* sicut in quodam fine mandatorum omnium: in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum praeceptum posuit pro duobus quae sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus, Matth. XXII *: *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetae.*

* Vers. 5.
* Vers. 40.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut dicitur in IX *Ethic.* *, *amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt homini ad seipsum,* dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur, *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis,* explicatur quaedam regula dilectionis proximi, quae etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Unde est quaedam explicatio istius mandati.

* Cap. IV, n. 1; s. Th. lect. IV. — Cf. cap. VIII, n. 2; s. Th. lect. VIII.

α) *tota.* — Om. P.
β) *praecepta.* — *diversa praecepta* Pa.
γ) *ordinat.* — *ordinant* PAFa, *ordinantur* EK, *ordinatur* sH; *ordinem ad... una secundum* om. L.
δ) *tendit.* — *intendit* P.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRAECEPTA MORALIA

Infra, art. 4; *In Matth.*, cap. XXIII.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta moralia. Lex enim vetus distinguitur a lege naturae, ut supra * habitum est. Sed praecepta moralia pertinent ad legem naturae. Ergo non pertinent ad legem veterem.

* Qu. XCI, art. 4, 5; qu. XCVIII, art. 5.

2. PRAETEREA, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana: sicut patet in his quae ad fidem pertinent, quae sunt supra rationem. Sed ad praecepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo praecepta moralia non sunt de lege veteri, quae est lex divina.

3. PRAETEREA, lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet II *ad Cor.* III *. Sed praecepta moralia non occidunt, sed vivificant; secundum illud Psalmi CXVIII *: *In aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo praecepta moralia non pertinent ad veterem legem.

* Vers. 6.
* Vers. 93.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XVII *: *Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mores: dicit enim Glossa * *ad Heb.* XII, super illud **, *Omnis disciplina* etc.: *Disciplina est eruditio morum per difficilia.* Ergo lex a Deo data, praecepta moralia continebat.

* Vers. 9.
* Ordin.
** Vers. 11.

RESPONDEO DICENDUM quod lex vetus continebat praecepta quaedam moralia: ut patet *Exod.* XX *, *Non occides, Non furtum facies.* Et hoc rationabiliter. Nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum *. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud *Eccli.* XIII *, *Omne animal diligit simile sibi;* impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur: unde dicitur *Levit.* XIX *: *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, quae *facit bonum habentem* *. Et ideo oportuit praecepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari. Et haec sunt moralia legis praecepta.

* Vers. 13, 15.
* Vide Comment. Caiet. post art. 3.
* Vers. 19.
* Vers. 2 (cf. cap. XI, vers. 45).
* Aristot. Ethic. lib. II, cap. VI, n. 2, 3. - S. Th. lect. VI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod lex vetus distinguitur a lege naturae non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam aliquid ei superaddens. Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod legi divinae conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quae ratio non potest, sed etiam in his circa quae contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali: sed tamen, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae, multorum ratio oberrabat, ita [α] ut quaedam quae secundum se sunt mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quae ratio attingere non potest, ut Deum esse trinum; sed etiam ea ad quae ratio recta pertingere potest, ut Deum esse unum; ad excludendum rationis humanae errorem, qui accidebat in multis.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Augustinus probat in libro *de Spiritu et Littera* *, etiam littera legis quantum ad praecepta moralia, occidere dicitur occasionaliter: inquantum scilicet praecipit quod bonum est, non praebens auxilium gratiae ad implendum *.

* Cap. XIV.
* D. 810.

α) *ita.* - Om. codices.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRAECEPTA CAEREMONIALIA, PRAETER MORALIA

Infra, art. 4, 5; qu. CI, art. 1; qu. CIII, art. 3; qu. CIV, art. 1; IIa IIae, qu. CXXII, art. 1, ad 2; IV *Sent.*, dist. 1, qu. 1, expos. litt.; *Quodl.* II, qu. IV, art. 3; *In Matth.*, cap. XXIII.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex vetus non contineat praecepta caeremonialia, praeter moralia [α]. Omnis enim lex quae hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra * dictum est. Ergo videtur quod in lege veteri hominibus data, non debeant [β] contineri nisi praecepta moralia.

* Qu. I, art. 3.

2. PRAETEREA, praecepta quae dicuntur caeremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quae, ut Tullius dicit in sua *Rhetoric.* *, *divinae naturae cultum caeremoniamque affert.* Cum igitur praecepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est *, videtur quod praecepta caeremonialia non sint distinguenda a moralibus.

* De Invent. Rhetor., lib. II, cap. LIII.
* Art. praeced.

α) *praeter moralia.* - Om. EF.

β) *hominibus data, non debeant.* - *dari* (om. F) *non debeant nec* EF.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia esse videntur quae figurative aliquid significant. Sed sicut Augustinus dicit, in II *de Doctr. Christ.* *, *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi.* Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur praecepta caeremonialia de aliquibus actibus figurativis.

* Cap. III.

Sed contra est quod dicitur *Deut.* IV *: *Decem verba* [γ] *scripsit in duabus tabulis lapideis: mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos caeremonias et iudicia quae facere deberetis.* Sed decem praecepta legis sunt moralia. Ergo praeter praecepta moralia sunt etiam alia praecepta caeremonialia.

* Vers. 13 sq.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum *; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino nisi in ordine ab bonum commune hominum: et propter hoc etiam multa confinxerunt [δ] circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum; sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare; sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere. Qui quidem cultus *caeremonia* vocatur, quasi *munia*, idest dona, *Caereris*, quae dicebatur dea frugum, ut quidam dicunt [ε]: eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur. Sive, ut Maximus Valerius refert *, nomen caeremoniae introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod Caere vocabatur: eo quod, Roma capta a Gallis, illuc [ζ] sacra Romanorum ablata sunt, et reverentissime habita. Sic igitur illa praecepta quae in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter caeremonialia dicuntur.

* Art. praeced.
* D. 812 *a.*
* *Factorum Dictorumque Memorab.* lib. I, c. 1, n. 10.

Ad primum ergo dicendum quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum. Et ideo etiam de his continet praecepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra * dictum est, praecepta legis naturae communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsae determinationes quae fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturae, sed de iure positivo; ita ipsae determinationes praeceptorum legis naturae quae fiunt per legem divinam, distinguuntur a praeceptis moralibus, quae pertinent ad legem naturae. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad praeceptum morale: sed determinatio huius praecepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad praecepta caeremonialia. Et ideo praecepta caeremonialia distinguuntur a praeceptis moralibus.

* Qu XCI, art. 3.

Ad tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, I cap. *Cael. Hier.*, divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. Ipsae autem similitudines magis movent animum quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus; sed etiam per similitudines rerum quae visui proponuntur, quod pertinet ad praecepta caeremonialia.

γ) *Decem verba.* – *quod verba* EF; *quae* add. P. – Pro *mandavit, iniunxit*, et pro *deberetis*, *debeatis* codices et *a.*
δ) *confinxerunt.* – *confixerunt* codices.
ε) *ut quidam dicunt.* – Om. P. – Pro *primo*, *prima* P.
ζ) *illuc.* – *illic* P. – Pro *ablata*, *allata* K, *oblata* PH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo et tertio quaestionis nonagesimaenonae, omisso primo articulo, dubium occurrit de differentia assignata inter legem humanam et divinam in hoc, quod divina intendit principaliter amicitiam ad Deum, humana autem intendit principaliter amicitiam hominum inter se. Videtur enim quod lex humana necessario est perversa ex tali fine. Nam lex humana de actu religionis, quo Deus colitur, disponit sicut de actibus aliarum virtutum. Et cum omnia disponat in ordine ad principalem finem, quoniam reliqua sunt propter illum; sequitur quod cultum Dei, in quo consistit amicitia hominis ad Deum, ordinet ad amicitiam hominum inter se, quae est eius principalis finis. Et hoc etiam in corpore tertii articuli littera sonat, dicens: *Leges humanae non curaverunt aliquid instituere de cultu divino nisi in ordine ad bonum commune hominum.*

II. Ad evidentiam huius ambiguitatis, duo oportet declarare: scilicet quomodo amicitia hominum inter se ponitur recte finis principalis humanae legis; et quomodo divinus cultus, vel amicitia hominis ad Deum, ordinabilis sit ad amicitiam hominum inter se, et e contra *. Scito ergo quod, quemadmodum ars aliqua, puta domificativa, habet pro principali fine opus suum, puta domum, nec aliud ad ipsam spectat; cum quo tamen stat quod artifex ipse, puta domificator, ut movetur a iustitia legali, ordinet opus artis ad bonum commune; huiusmodi namque ordinatio non spectat ad artem secundum se, sed ut stat sub lege, cuius est ad bonum commune ordinare: ita proportionaliter contingit in lege humana quod principalis finis intentus ab ea secundum seipsam est commune bonum hominum, amicitia et pax hominum inter se; nec ad ipsam spectat ordinare hoc in amicitiam et pacem hominis ad Deum, sed hoc spectat ad legem divinam, quae est superior. Et propterea lex humana non secundum se, sed ut substat divinae legi, dirigit amicitiam hominum in amicitiam Dei.

* Cf. num. seq.

III. Amicitia autem hominis ad Deum dupliciter potest sumi: primo, simpliciter, quae scilicet est per gratiam et caritatem; secundo, secundum quid, quae scilicet, seclusa gratia, esse potest inter hominem in puris naturalibus et Deum. Et utraque potest sumi dupliciter: scilicet ex parte Dei amati, et ex parte hominis amantis. Quomodocumque amicitia sumatur, si ex parte Dei sumitur, non potest recte ordinari in bonum humanum: esset enim perversitas magna uti fruendis. Si autem sumatur ex parte hominis, potest recte ordinari ad bonum commune humanum: tum quia homo secundum id quod est et sua, est pars civita-

tis; tum quia utile honesto tali annexum, ad augmentum seu conservationem boni communis spectat.

* Cf. num. I.

IV. Ad obiectionem ergo in oppositum * dicitur quod, si lex humana disponeret de cultu divino ex parte Dei, ordinando illum ad pacem hominum, puta quod propter hoc principaliter colatur Deus; perversa esset. Sed hoc non facit lex humana: quamvis forte multi legislatores impii hoc intenderint, et adinvenerint multas fabulas propter hoc, ut in II *Metaphys.* * innuitur. Sed lex humana, multis existentibus rationibus divini cultus, de illis quae ad ipsam spectant, disponit ad finem suum, commune bonum, ab aliis abstrahens utpote ad se non pertinentibus. *Abstrahentium* autem *non est mendacium* *, nec perversitas. Unde quia gratia perficit, non destruit naturam, lex humana sic habet pro fine principali bonum commune hominum inter se, ut non repugnet illi subordinatio ad altiorem finem ex altiori principio, ut de arte dictum est *: et sic disponit de aliis ad finem, ut non excedat limites ordinabilium recte in illud.

* S. Th. lect. v. - Did. lib. Iα, c. III, n. 2.

* Aristot. *Physic.* lib. II, cap. II, n. 3. - S. Th. lect. III.

* Num. II.

V. In eisdem articulis adverte diligentissime, rector ecclesiasticе, quia secundum divinas leges principaliter regere teneris, et finis principalis divinae legis est amicitia hominis ad Deum, ut ad animarum salutem principaliter respicias, studeas et sollіciteris: nec sat est tibi extrinseca tranquillitas ecclesiae tibi commissae, quae sufficit rectori saeculari in suo populo. Oportet namque te *arte artium* uti in regimine animarum *, et secundum eam vigilare super gregem tuum, et in singulis amicitiam ad Deum procurare et in universis, ut possit illi dici: *Pulchra es, amica mea* *.

* Vid. Greg. Reg. *Pastoral.*, Part. I, cap. I.
* *Cantic.* cap. I, vers. 14.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRAETER PRAECEPTA MORALIA ET CAEREMONIALIA, SINT ETIAM PRAECEPTA IUDICIALIA

Art. seq.; qu. CIII, art. I; qu. CIV, art. I; IIa IIae, qu. LXXXVII, art. I; qu. CXXII, art. I, ad 2; *Quodl.* II, qu. IV, art. 3; *In Matth.*, cap. XXIII.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praeter praecepta moralia et caeremonialia, non sint aliqua praecepta iudicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus, *Contra Faustum* *, quod in lege veteri sunt *praecepta vitae agendae, et praecepta vitae significandae.* Sed praecepta vitae agendae sunt moralia; praecepta autem vitae significandae sunt caeremonialia. Ergo praeter haec duo genera praeceptorum, non sunt ponenda in lege alia praecepta iudicialia.

* Lib. VI, cap. II; lib. X, cap. II.

* Vers. 102.
* Ordin. Cassiod.

2. PRAETEREA, super illud Psalmi CXVIII *, *A iudiciis tuis non declinavi,* dicit Glossa *: *idest ab his quae constituisti regulam vivendi.* Sed regula vivendi pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta iudicialia non sunt distinguenda a moralibus.

* Vers. 15.

3. PRAETEREA, iudicium videtur esse actus iustitiae; secundum illud Psalmi XCIII *: *Quoadusque iustitia convertatur in iudicium.* Sed actus iustitiae, sicut et actus ceterarum virtutum, pertinet ad praecepta moralia. Ergo praecepta moralia includunt in se iudicialia, et sic non debent ab eis distingui.

* Vers. 1.

SED CONTRA EST quod dicitur *Deut.* VI *: *Haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia.* Praecepta autem antonomastice dicuntur moralia. Ergo praeter praecepta moralia et caeremonialia, sunt etiam iudicialia.

* Art. 2, 3.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta: sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta caeremonialia, sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia.

Et secundum hoc, oportet tria praecepta legis veteris ponere: scilicet *moralia,* quae sunt de dictamine legis naturae; *caeremonialia*, quae sunt determinationes cultus divini; et *iudicialia,* quae sunt determinationes iustitiae inter homines observandae. Unde cum Apostolus, *Rom.* VII *, dixisset quod *lex est sancta*, subiungit quod *mandatum est iustum et sanctum et bonum:* iustum quidem, quantum ad iudicialia; sanctum, quantum ad caeremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, idest honestum, quantum ad moralia.

* Vers. 12.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod tam praecepta moralia, quam etiam iudicialia, pertinent ad directionem vitae humanae. Et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quae ponit Augustinus, scilicet sub praeceptis vitae agendae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod iudicium significat executionem iustitiae, quae quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde praecepta iudicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum caeremonialibus, inquantum scilicet sunt quaedam determinationes communium praeceptorum. Et ideo quandoque sub iudiciis comprehenduntur praecepta iudicialia et moralia, sicut [α] *Deut.* V *: *Audi, Israel, caeremonias atque iudicia;* quandoque vero iudicialia et caeremonialia, sicut *Levit.* XVIII *: *Facietis iudicia mea, et praecepta mea servabitis*, ubi [β] *praecepta* ad moralia referuntur, *iudicia* vero ad iudicialia et caeremonialia.

* Vers. 1.
* Vers. 4.

AD TERTIUM DICENDUM quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia: sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia.

α) *sicut.* – *dicitur* addunt Pa; et ita mox.

β) *ubi.* – *ut* codices; pro *referuntur*, *referantur* DGHIL.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ALIQUA ALIA PRAECEPTA CONTINEANTUR IN LEGE VETERI PRAETER MORALIA, IUDICIALIA ET CAEREMONIALIA

Art. praeced.; *Ad Galat.*, cap. v, lect. iii; *Ad Hebr.*, cap. vii, lect. ii.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqua alia praecepta contineantur in lege veteri praeter moralia, iudicialia et caeremonialia. Iudicialia enim praecepta pertinent ad actum iustitiae, quae est hominis ad hominem; caeremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur. Sed praeter has sunt multae aliae virtutes: scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas, et aliae plures, ut supra * [* Qu. LX, art. 5.] dictum est. Ergo praeter praedicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. PRAETEREA, *Deut.* XI * [* Vers. 1.] dicitur: *Ama Dominum Deum tuum, et observa eius praecepta et caeremonias et iudicia atque mandata.* Sed praecepta pertinent ad moralia, ut dictum est * [* Art. praeced.]. Ergo praeter moralia, iudicialia et caeremonialia, adhuc alia continentur in lege, quae dicuntur *mandata*.

3. PRAETEREA, *Deut.* VI * [* Vers. 17.] dicitur: *Custodi praecepta Domini Dei tui, ac testimonia et caeremonias quas tibi praecepi.* Ergo praeter omnia praedicta [α] adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. PRAETEREA, in Psalmo CXVIII * [* Vers. 93.] dicitur: *In aeternum non obliviscar iustificationes tuas:* Glossa * [* Interlin.], *idest legem*. Ergo praecepta legis veteris non solum sunt moralia, caeremonialia et iudicialia, sed etiam *iustificationes*.

SED CONTRA EST quod dicitur *Deut.* VI * [* Vers. 1.]: *Haec sunt praecepta et caeremoniae atque iudicia quae mandavit Dominus Deus vobis.* Et haec ponuntur in principio legis. Ergo omnia praecepta legis sub his comprehenduntur.

RESPONDEO DICENDUM quod in lege ponuntur aliqua tanquam praecepta; aliqua vero tanquam ad praeceptorum adimpletionem ordinata. Praecepta quidem sunt de his quae sunt agenda. Ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur: scilicet ex auctoritate praecipientis; et ex utilitate impletionis, quae quidem est consecutio alicuius boni utilis, delectabilis vel honesti, aut fuga alicuius mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quaedam quae auctoritatem Dei praecipientis indicarent: sicut illud *Deut.* VI * [* Vers. 4.]: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est;* et illud *Gen.* I * [* Vers. 1.]: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Et huiusmodi dicuntur *testimonia*. – Oportuit etiam quod in lege proponerentur quaedam praemia observantium legem * [* Vide Comment. Caiet. post art. 6.], et poenae transgredientium: ut patet *Deut.* XXVIII: *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* etc. Et huiusmodi dicuntur *iustificationes*, secundum quod Deus aliquos iuste punit vel praemiat.

Ipsa autem agenda sub praecepto non cadunt nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum: unum quidem secundum regulam rationis, aliud autem secundum regulam legis determinantis; sicut Philosophus, in V *Ethic.* * [* Cap. VII, n. 1. – S. Th. lect. XII.], distinguit duplex iustum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis; vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur. Et secundum hoc, quaedam moralium praecise praecipiuntur vel prohibentur in lege: sicut, *Non occides, Non furtum facies* * [* *Exod.* cap. XX, vers. 13, 15; *Deut.* cap. V, vers. 17, 19. – D. 518.]. Et haec proprie dicuntur *praecepta*. – Quaedam vero praecipiuntur vel prohibentur, non quasi praecise debita, sed propter melius. Et ista possunt dici *mandata:* quia quandam inductionem habent et persuasionem. Sicut illud *Exod.* XXII * [* Vers. 26.]: *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei;* et aliqua similia. Unde Hieronymus * [* Glossa Prooem. in Marc., princip.] dicit quod *in praeceptis est iustitia, in mandatis vero caritas.* – Debitum autem ex determinatione legis, in rebus quidem humanis pertinet ad *iudicialia;* in rebus autem divinis, ad *caeremonialia.*

Quamvis etiam ea quae pertinent ad poenam vel praemia, dici possint *testimonia,* inquantum sunt protestationes quaedam divinae iustitiae. – Omnia vero praecepta legis possunt dici *iustificationes*, inquantum sunt quaedam executiones legalis iustitiae. – Possunt etiam aliter mandata a praeceptis distingui: ut *praecepta* dicantur quae Deus per seipsum iussit; *mandata* autem, quae per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis praecepta continentur sub moralibus, caeremonialibus et iudicialibus: alia vero non habent rationem praeceptorum, sed ordinantur ad praeceptorum observationem, ut dictum est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sola iustitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam: cuius etiam quaedam pars est religio, ut Tullius dicit * [* *De Invent. Rhetor.*, lib. II, cap. LIII.]. Unde iustum legale non potest esse aliquod praeter caeremonialia et iudicialia praecepta.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt * [* In corpore.].

α) *praedicta.* – *praecepta* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN quarto et quinto articulis eiusdem nonagesimaenonae quaestionis, adverte primo, quod hic habes expositionem terminorum frequenter in Psalmis positorum: ut possis et in eis et in reliqua Scriptura clare inspicere *testimonia, praecepta, mandata, iustificationes, iudicia.*

Adverte secundo, in responsione ad primum articuli

quinti, doctrinam universalem quod moralia omnia determinantur lege inquantum habent rationem debiti. Ac per hoc lex humana, ut perfecte consequatur finem suum, scilicet commune bonum integrum, disponere debet de divino cultu ut debito Deo a civitate et civibus, sicut disponit de debitis exhibendis aliis, ut commune bonum perfectionem integram habeat. Et sic clare vides quod ante * [Art. praeced., Comment. n. III.] diximus, quod universaliter divinus cultus ordinatur in bonum commune ut pars in totum.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM LEX VETUS DEBUERIT INDUCERE AD OBSERVANTIAM PRAECEPTORUM PER TEMPORALES PROMISSIONES ET COMMINATIONES

Supra, qu. xci, art. 5; infra, qu. cvii, art. 1, ad 2; III *Sent.*, dist. xl, art. 2; art. 4, qu^a 1; *Ad Rom.*, cap. viii, lect. iii; cap. x, lect. i.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam praeceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinae est ut homines Deo subdat per timorem et amorem: unde dicitur *Deut.* x * [Vers. 12.]: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo: dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* * [Qu. xxxvi.], quod *venenum caritatis est cupiditas.* Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod facit legem reprobabilem [α], ut patet per Philosophum, in II *Polit.* * [Cap. vi, n. 21. - S. Th. lect. xiv.]

2. PRAETEREA, lex divina est excellentior quam lex humana. Videmus autem in scientiis quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua maiora.

3. PRAETEREA, illud non potest esse praemium iustitiae vel poena culpae, quod aequaliter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur *Eccle.* ix * [Vers. 2.], *universa*, temporalia [β], *aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut poenae [γ] vel praemia mandatorum legis divinae.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae i * [Vers. 19 sq.]: *Si volueritis, et audieritis me, bona terrae comedetis. Quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias praeceptorum per poenas et praemia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum eius conditionem: unde oportet [δ] ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat. Ita etiam oportet eum qui vult inducere hominem ad observantiam praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu: sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra * [Qu. xci, art. 5, ad 2; qu. xcviii, art. 1, 2, 3.] quod lex vetus disponebat ad Christum sicut imperfectum ad perfectum: unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem quae erat futura per Christum: et ideo populus ille comparatur puero sub paedagogo existenti, ut patet *Galat.* iii * [Vers. 24.]. Perfectio autem hominis est ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereat: ut patet per illud quod Apostolus dicit, *Philip.* iii * [Vers. 13, 15.]: *Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea quae priora sunt me extendo. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum [ε] autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum. Perversorum [ζ] autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quae erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

AD PRIMUM [η] ERGO DICENDUM quod cupiditas, qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est caritatis venenum. Sed consecutio temporalium bonorum quae homo desiderat in ordine ad Deum, est quaedam via inducens imperfectos ad Dei amorem; secundum illud Psalmi xlviii * [Vers. 19.]: *Confitebitur tibi cum benefeceris illi.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod lex humana inducit homines ex temporalibus praemiis vel poenis per homines inducendis: lex vero divina ex praemiis vel poenis exhibendis per Deum. Et in hoc procedit per media altiora.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut patet historias Veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant; et statim declinantes a praeceptis legis [θ], in multas adversitates incidebant. Sed aliquae personae particulares etiam iustitiam legis observantes, in aliquas adversitates incidebant, vel quia iam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu [ι] temporalium abs-

α) *facit legem reprobabilem.* – *faciat legem reprobabilem* ABCDFGHIL, *facile legem reprobabilem facit* P.
β) *temporalia.* – Om. P.
γ) *poenae.* – *poena* P.
δ) *oportet.* – *sicut oportet* Pa.
ε) *Imperfectorum.* – *Perfectorum* Lsl.
ζ) *Perversorum.* – *Perfectorum* ABCDEFGKpH *Imperfectorum* IL; pro *constituant, non constituant* EFKsB.
η) *Ad primum.* – Codices et *a* ordinem responsionum ad primum et secundum argumentum invertunt.
θ) *legis.* – *divinae* addunt Pa.
ι) *affectu.* – *aspectu* ACDEFGHILpB. – Pro *abstraherentur, attraherentur* codices, sed H se corrigit.

traherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia, opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum et a Deo elongatum, secundum quod dicitur Isaiae XXIX*: *Populus hic labiis me honorat: cor autem eorum longe est a me.*

* Vers. 13. - Cf. Matth. cap. XV. vers. 8.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis quinto et sexto dubium occurrit. Nam superius in qu. XCII, art. 2, ad 3, expresse dictum est quod praemiare non est actus legis, sed punire tantum. Modo autem dicitur quod legis est non solum ex poena, sed praemio, inducere ad observantiam sui. Quomodo stant haec simul?

Ad hoc breviter dicitur quod ibi de propriis actibus legis agebatur, inter quos non est praemiare: quia, ut ibi dictum est, quilibet potest hoc facere. Hic autem est sermo non solum de propriis, sed de communibus: et ideo praemiare, quod est commune legi et privatae personae, et consulere, quod est etiam commune utrique, legi attribuuntur. Et vere: sicut homini vere attribuitur videre, quamvis sit commune sibi et aliis animalibus; et negatur quod sit proprius actus hominis.

II. In eodem sexto articulo flenda occurrit miseria nostra, cum offertur status hominum Novi Testamenti: quod scilicet non sufficit quod desideremus bona temporalia, salvo tamen ordine ad Deum, quia hoc imperfectorum, et sub veteri lege est; sed oportet ut, contemptis temporalibus, spiritualibus inhaereamus, hic enim novae legis perfectionis est status. Heu, heu, quam pauci hodie ad novae legis statum spectant! Et utinam ad veteris statum saltem pertineremus!

QUAESTIO CENTESIMA

DE PRAECEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS

IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xcix, Introd. — * Qu. ci. — ** Qu. civ.

Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis *. Et primo, de praeceptis moralibus; secundo, de caeremonialibus *; tertio, de iudicialibus **.

Circa primum quaeruntur duodecim.

Primo: utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae.

Secundo: utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.

Tertio: utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi.

Quarto: de distinctione praeceptorum decalogi.

Quinto: de numero eorum.

Sexto: de ordine.

Septimo: de modo tradendi ipsa.

Octavo: utrum sint dispensabilia.

Nono: utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto.

Decimo: utrum modus caritatis cadat sub praecepto.

Undecimo: de distinctione aliorum praeceptorum moralium.

Duodecimo: utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNIA PRAECEPTA MORALIA PERTINEANT AD LEGEM NATURAE

Infra, qu. civ, art. 1.

* Vers. 9.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae. Dicitur enim *Eccli.* xvii *: *Addidit illis disciplinam, et legem vitae haereditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturae: eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia praecepta moralia sunt de lege naturae.

2. Praeterea, lex divina perfectior est quam lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia his quae sunt de lege naturae: quod patet ex hoc quod lex naturae est eadem apud omnes, huiusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturae.

* Vers. 6.

3. Praeterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides: unde etiam dicitur *ad Galat.* v *, quod *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturae: quia ea quae sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia praecepta moralia legis divinae pertinent ad legem naturae.

* Vers. 14.

Sed contra est quod dicit Apostolus, *Rom.* ii *, quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt*: quod oportet intelligi de his quae pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia praecepta legis sunt de lege naturae.

Respondeo dicendum quod praecepta moralia, a caeremonialibus et iudicialibus distincta, sunt [α] de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae [β] est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra * dictum est. Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum: sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam: sicut est circa credenda.

* Qu. xciv. art. 2, 4.

Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores; haec autem sunt quae rationi congruunt [γ]; omne autem rationis humanae iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur: necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda: sicut, *Honora patrem tuum et matrem tuam*, et, *Non occides, Non furtum facies* *. Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. – Quaedam vero sunt quae sub-

* Exod. cap. xx. vers. 12, 13, 15; Deut. cap. v. vers. 16, 17, 19.

α) *distincta, sunt.* – *distincta sunt, quia praecepta moralia sunt* sB; *distincta sunt, quae sunt* sH; *sunt distincta, moralia enim sunt* Pa.

β) *quae.* – *quod* ABCDEGHIKLa.

γ) *congruunt.* – *conveniunt* Pa.

tiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus [δ] instruantur: sicut illud, *Coram cano capite consurge, et honora personam senis* *, et alia huiusmodi. - Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur [ε] de divinis: sicut est illud, *Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; Non assumes nomen Dei tui in vanum* *.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

* *Levit.* cap. XIX, vers. 32.

* *Exod.* cap. XX, vers. 4, 7; *Deut.* cap. V, vers. 8, 11.

δ) *sapientioribus.* - *sapientibus* EFK.

ε) *erudimur.* - *ordinamur* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In primo articulo quaestionis centesimae, nota quod appellatione moralium in hoc loco intelliguntur non solum ea quae ex ratione naturali pura derivantur ut conclusiones ex principiis; sed etiam quae eidem, adiuncto illi lumine fidei, consonant. Et propterea cum in littera dicitur quod *moralia sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent,* ly *secundum se* non distinguit contra adiunctam fidem, sed contra institutionem. Ita quod moralia sunt quae, si nunquam essent lege aliqua statuta, servanda sunt ex naturali ratione vel sola, vel fidei lumine adiuta: caeremonialia autem et iudicialia quae, antequam lege ponerentur, indifferens erat sic vel aliter poni; puta quod blasphemus lapidaretur magis quam decapitaretur, et quod offeratur agnus magis quam haedus, et huiusmodi.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PRAECEPTA MORALIA LEGIS SINT DE OMNIBUS ACTIBUS VIRTUTUM

IIª IIae, qu. CXL, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim praeceptorum veteris legis iustificatio nominatur; secundum illud Psalmi CXVIII *: *Iustificationes tuas custodiam.* Sed iustificatio est executio iustitiae. Ergo praecepta moralia non sunt nisi de actibus iustitiae.

2. Praeterea, id quod cadit sub praecepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes nisi ad solam iustitiam, cuius proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo praecepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus iustitiae.

3. Praeterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus *. Sed inter virtutes sola iustitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit, in V *Ethic.* * Ergo praecepta moralia sunt solum de actibus iustitiae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit *, quod *peccatum est transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum quod, cum praecepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra * habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum: unde et Philosophus, in sua *Politica* *, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam [α] ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis [β] humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per Philosophum, in V *Ethic.* *

Sed communitas ad quam ordinat [γ] lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur [δ] ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum: nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis; virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum: ita tamen quod quaedam, sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti; quaedam vero, quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum quod adimpletio mandatorum legis etiam [ε] quae sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem iustificationis, inquantum iustum est ut homo obediat Deo. Vel etiam inquantum iustum est quod omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

* Vers. 8.

* *Etymol.* lib. II, cap. X; lib. V, c. XXI.

* Cap. I, n. 17. - S. Th. lect. II.

* *De Paradiso*, cap. VIII.

* Qu. XC, art. 2.

* Lib. IV, cap. I, n. 5, 6. - Comm. sub nom. s. Th., lect. I.

* Cap. I, n. 12 sqq. - S. Th. lect. II.

α) *quam.* - *quem* EFK hic et mox.
β) *communitatis.* - *communicationis* ABCDEFGIKL*a*.
γ) *ordinat.* - *ordinatur* EFK.
δ) *ordinentur.* - *ordinantur* EFK.
ε) *etiam.* - *et* codices.

Ad secundum dicendum quod iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem. Et secundum rationem huius debiti, Philosophus assignat, in V *Ethic.* *, quandam iustitiam metaphoricam. * Cap. xi, n. 9. - S. Th. lect. xvii.

Ad tertium patet responsio per ea quae dicta sunt * de diversitate communitatis. * In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, nota differentias duas in littera inter legem humanam et divinam, quoad disponendum de omnium virtutum actibus, ex substantiali earum diversitate illatas. Prima est quia lex humana disponit de sola iustitia formaliter, de aliis autem virtutibus ut induunt rationem iustitiae: lex autem divina disponit de omnibus virtutibus absolute. Et ratio huius est quia illa attendit rationem debiti respectu communis boni: ista autem attendit rationem coniunctionis ad Deum; coniunctio autem ad Deum omni virtute absolute sumpta fit, quia bene disponitur mens secundum suam totam latitudinem.

II. Secunda est quod, quia infitiari non potest quin omnis ad aliquam debiti rationem non se vertat, quia nisi debitum esset aut fieret, lege positum sub lege non caderet; lex humana rationem debiti proprie dicti respicit: lex autem divina rationem debiti metaphorice, vel debiti obedientiae.

Quod si non penetras, scito quod ista triplex debiti ratio ita se habet quod debitum obedientiae est commune omni legi, et consurgit ex ratione principantis et subditi. Et de tali debito non est sermo cum quaeritur sub qua ratione actus virtutum cadant sub lege: quia debitum obedientiae non ponit in actibus rationem qua ordinantur in finem legis, sed obligationem ad exequendum lege posita. Debitum autem inferiorum ad superius in eodem homine, quod metaphorice debitum dicitur, iustitiam proprie dictam non fundat, ut ex V *Ethic.* * habetur. Debitum demum proprie dictum unius hominis ad alterum et ad commune bonum, ad iustitiam proprie dictam spectat. Et propterea lex humana, quae debiti proprie dicti rationem dirigit, nullius virtutis actus nisi sub ratione iustitiae, imperat. Lex autem divina, quae totum hominem sanat secundum seipsum, quia secundum seipsum iungitur Deo, omnium virtutum actus ordinat absolute sub ratione debiti metaphorice, et concurrente communissimo debito obedientiae ut obligante ad parendum. Et propterea in littera utriusque Auctor meminit, in responsionibus argumentorum *. * Loc. cit. in resp. ad 2. * Ad 1, 2.

Et scito quod in eisdem responsionibus, nomine *rationis* Auctor intendit supremum in homine; nomine vero *virtutum inferiorum*, reliqua quae sunt hominis; ut responsio ad primum, iuncta responsioni ad secundum, aperit. Oportet enim supremae regulae consonare reliqua.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM OMNIA PRAECEPTA MORALIA VETERIS LEGIS REDUCANTUR AD DECEM PRAECEPTA DECALOGI

Infra, art. 11; IIa IIae, qu. cxxii, art. 6, ad 2; III *Sent.*, dist. xxxvii, art. 3; *De Malo*, qu. xiv, art. 2, ad 14; *Quodl.* VII, qu. vii, art. 1, ad 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi. Prima enim et principalia legis praecepta sunt, *Diliges Dominum Deum tuum*, et, *Diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. xxii *. Sed ista duo non continentur in praeceptis decalogi. Ergo non omnia praecepta moralia continentur in praeceptis decalogi. * Vers. 37, 39.

2. Praeterea, praecepta moralia non reducuntur ad praecepta caeremonialia, sed potius e converso. Sed inter praecepta decalogi est unum caeremoniale, scilicet, *Memento ut diem sabbati sanctifices* *. Ergo praecepta moralia non reducuntur ad omnia praecepta decalogi. * *Exod.* cap. xx, vers. 8; *Deut.* cap. v, vers. 12.

3. Praeterea, praecepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter praecepta decalogi ponuntur sola praecepta pertinentia ad actus iustitiae; ut patet discurrenti per singula. Ergo praecepta decalogi non continent omnia praecepta moralia.

Sed contra est quod, Matth. v, super illud *, *Beati estis cum maledixerint* etc., dicit Glossa * quod *Moyses, decem praecepta proponens, postea per partes explicat.* Ergo omnia praecepta legis sunt quaedam partes praeceptorum decalogi. * Vers. 11. * Ordin.

Respondeo dicendum quod praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc, quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo praecepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae [α] statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione: et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum: illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam [β] editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis: illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum quod illa duo praecepta sunt prima et communia praecepta legis naturae, quae sunt per se nota rationi humanae, vel per naturam vel per fidem. Et ideo omnia

α) *quae.* – *scilicet quae* ABCDGHIL.

β) *aliam.* – *aliquam* Pa.

praecepta decalogi ad illa duo referuntur sicut conclusiones ad principia communia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod praeceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc praecipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis; secundum illud Psalmi XLV *: *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus.* Et secundum hoc, inter praecepta decalogi computatur. Non autem quantum ad taxationem temporis: quia secundum hoc est caeremoniale.

* Vers. 11.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in iustitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus iustitiae. Et propter hoc actus iustitiae specialiter cadunt sub praeceptis decalogi, quae sunt prima legis elementa.

Commentaria Cardinalis Caietani

ARTICULUM tertium eiusdem quaestionis centesimae si non plene discernis, vide articulum undecimum eiusdem, et intelliges differentiam inter prima principia moralia et praecepta decalogi, quae sunt prima legis elementa. Illa enim statim notis terminis, ex natura vel fide infusa, cognoscimus: ista autem statim ex primis praedictis cognoscimus. Et propterea illa Deum per naturam vel fidem dicitur indidisse vel infudisse; ista autem per nos ipsos, tanquam a Deo proposita mediantibus illis, cognoscere; reliqua autem per instructionem humanam, diligenti investigatione aut disciplina.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI CONVENIENTER DISTINGUANTUR

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter praecepta decalogi distinguantur *. Latria enim est alia virtus a fide. Sed praecepta dantur de actibus virtutum. Sed hoc quod dicitur in principio decalogi, *Non habebis Deos alienos coram me,* pertinet ad fidem: quod autem subditur, *Non facies sculptile* etc., pertinet ad latriam. Ergo sunt duo praecepta: et non unum, sicut Augustinus dicit *.

* Vide *Exod.* c. XX: *Deut.* cap. V, vers. 6 sqq.
* Qq. in *Exod.*, qu. LXXI.

2. PRAETEREA, praecepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis: sicut, *Honora patrem et matrem,* et, *Non occides.* Sed hoc quod dicitur, *Ego sum Dominus Deus tuus,* est affirmativum: quod autem subditur, *Non habebis Deos alienos coram me,* est negativum. Ergo sunt duo praecepta: et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit *.

* Loc. cit.

3. PRAETEREA, Apostolus, *ad Rom.* VII *, dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces.* Et sic videtur quod hoc praeceptum, *Non concupisces,* sit unum praeceptum. Non ergo debet [α] distingui in duo.

* Vers. 7.

SED CONTRA EST auctoritas Augustini, in Glossa super *Exod.* *, ubi ponit tria praecepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

* Cap. XX. - Ex Aug. loc. cit.

RESPONDEO DICENDUM quod praecepta decalogi diversimode a diversis distinguuntur. Hesychius enim, *Levit.* XXVI, super illud *, *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes,* dicit praeceptum de observatione sabbati non esse de decem praeceptis, quia non est observandum, secundum litteram, secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor praecepta pertinentia ad Deum: ut primum sit, *Ego sum Dominus Deus tuus;* secundum sit, *Non habebis Deos alienos coram me* (et sic etiam distinguit haec duo Hieronymus, Osee X, super illud *, *Propter duas iniquitates tuas*); tertium vero praeceptum esse dicit, *Non facies tibi sculptile;* quartum vero, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex: ut primum sit, *Honora patrem tuum et matrem tuam;* secundum, *Non occides;* tertium, *Non moechaberis;* quartum, *Non furtum facies;* quintum, *Non falsum testimonium dices;* sextum, *Non concupisces.*

* Vers. 26.
* Vers. 10.

Sed primo hoc videtur inconveniens, quod praeceptum de observatione sabbati praeceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundo quia, cum scriptum sit Matth. VI *, *Nemo potest duobus dominis servire,* eiusdem rationis esse videtur, et sub eodem praecepto cadere [β], *Ego sum Dominus Deus tuus,* et, *Non habebis Deos alienos.* Unde Origenes *, distinguens etiam quatuor praecepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno praecepto; secundum vero ponit, *Non facies sculptile;* tertium, *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* quartum, *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Alia vero sex ponit sicut Hesychius.

* Vers. 24.
* Homil. VIII in *Exod.*

Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam et in tabernaculo Deus praecepit fieri imaginem Seraphim, ut habetur *Exod.* XXV *); convenientius Augustinus ponit sub uno praecepto, *Non habebis Deos alienos,* et, *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienae ad commixtionem, pertinet ad concupiscentiam carnis; concupiscentiae autem aliarum rerum, quae desiderantur ad possidendum, pertinent ad concupiscentiam oculorum; unde etiam Augustinus ponit duo praecepta de non concupiscendo rem alienam, et uxorem alienam. Et sic ponit tria praecepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum. Et hoc melius est.

* Vers. 18 sqq.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod latria non est nisi quaedam protestatio fidei: unde non sunt alia praecepta danda de latria, et alia de fide.

α) *debet.* – *debuit* P. | β) *cadere.* – *cadunt* EF.

γ Potius tamen sunt danda [γ] de latria quam de fide, quia praeceptum fidei praesupponitur ad praecepta decalogi, sicut praeceptum dilectionis. Sicut enim prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem: *accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut dicitur *ad Heb.* XI *. Et ideo non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei. * Vers. 6.

AD SECUNDUM DICENDUM quod praecepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio: sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso [δ]. Sed quando affirmativum comprehenditur in negativo vel e converso, non dantur super hoc diversa praecepta: sicut non datur aliud praeceptum de hoc quod est, *Non furtum facies,* et de hoc quod est conservare rem alienam, vel restituere eam. Et eadem ratione non sunt diversa praecepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos Deos.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione: et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversae sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus distinguit diversa praecepta de non concupiscendo: differunt enim specie concupiscentiae secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit, in X *Ethic.* * * Cap. v, n. 6. S. Th. lect. VIII.

γ) *danda.* – *alia (aliqua* P) *praecepta danda* Pa; *Potius... fide* om. DFK.

δ) *e converso.* – *et propter hoc dantur diversa praecepta super hoc addunt* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem quaestionis, in responsione ad primum, nota duo. Primo, quod Auctor excludit fidei et caritatis actus a praeceptis decalogi, quoniam vult ea pertinere ad principia praeceptorum decalogi, sicut prima principia naturaliter nota. Et de caritate quidem patet ex eo quod *finis praecepti est caritas,* I *ad Tim.* I *: de fide autem, *ad Heb.* XI *: *Accedentem ad Deum* etc. Ratio in littera affertur, quia non egent alia promulgatione, sed ex ipsa natura vel infusione adsunt. * Vers. 5. * Vers. 6.

Secundo quod, licet praecepta non sint distinguenda secundum distinctionem fidei a latria, aut e contra, sunt tamen distinguenda penes diversa pertinentia ad latriam seu religionem: quia ista est pars iustitiae, et spectat ad ipsum decalogum. Unde tria prima praecepta decalogi de actibus religionis sunt. Et propterea Auctor hoc dixit in littera *. * In corpore.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI CONVENIENTER ENUMERENTUR

III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, qu^a 2; III *Cont. Gent.*, cap. CXX, CXXVIII; *De Virtut.*, qu. II, art. 7, ad 10; *Ad Rom.*, cap. XIII, lect. II.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter praecepta decalogi enumerentur *. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit *, est *transgressio legis divinae, et caelestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cum igitur in praeceptis decalogi non ponantur aliqua praecepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum; videtur quod insufficiens sit enumeratio praeceptorum decalogi. * *Exod.* c. XX; *Deut.* cap. V, vers. 6 sqq. * *De Paradiso*, cap. VIII.

2. PRAETEREA, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter praecepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. PRAETEREA, sicut contra Deum peccare contingit peiurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum praeceptum prohibens periurium, cum dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemiae, et falsae doctrinae, debent aliquo praecepto decalogi prohiberi.

4. PRAETEREA, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios. Mandatum etiam caritatis ad omnes proximos extenditur. Sed praecepta decalogi ordinantur ad caritatem; secundum illud I *Tim.* I *: *Finis praecepti caritas est.* Ergo sicut ponitur quoddam praeceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua praecepta pertinentia ad filios et ad alios [α] proximos. * Vers. 5. α

5. PRAETEREA, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur, *Non moechaberis, Non furtum facies;* et seorsum peccatum cordis, cum dicitur, *Non concupisces rem proximi tui*, et, *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. PRAETEREA, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam praeceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur, *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua prae-

α) *alios.* – Om. K.

cepta in decalogo debuerunt poni per quae prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem praecepta decalogi enumerentur.

* Vers. 13. SED CONTRA EST quod dicitur *Deut.* IV *: *Ostendit vobis pactum suum, quod praecepit ut faceretis; et decem verba, quae scripsit in duabus tabulis lapideis.*

* Art. 2. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad communitatem β humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quandam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui praeest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quaedam praecepta ordinantia hominem ad Deum; et deinde alia γ praecepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo: primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, *Non habebis Deos alienos.* – Reverentia autem ad dominum requiritur ut nihil iniuriosum in eum committatur. Et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* – Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium praeceptum, de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem, quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat. Et quantum ad hoc accipitur praeceptum de honoratione parentum. – Generaliter autem, quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur δ, neque opere neque ore neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo, quandoque quidem in personam propriam, quantum ad consistentiam scilicet ε personae. Et hoc prohibetur per hoc quod dicitur, *Non occides.* – Quandoque autem in personam coniunctam quantum ad propagationem prolis. Et hoc prohibetur cum dicitur, *Non moechaberis.* – Quandoque autem in rem possessam, quae ordinatur ad utrumque. Et quantum ad hoc dicitur, *Non furtum facies.* – Nocumentum autem oris prohibetur cum dicitur, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* – Nocumentum autem cordis prohibetur cum dicitur, *Non concupisces.*

Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria ζ praecepta ordinantia in Deum. Quorum primum pertinet ad opus: unde ibi dicitur, *Non facies sculptile.* Secundum ad os: unde dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertium pertinet ad cor: quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum *. – Vel, secundum Augustinum *, per primum praeceptum reveremur unitatem primi principii; per secundum, veritatem divinam; per tertium, eius bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine. * D. 994. * In Psalm. XXXII, serm. I.

AD PRIMUM ERGO η potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia praecepta decalogi referuntur ad praecepta dilectionis. Fuit autem dandum praeceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum: non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat. – Vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi: in hoc enim homo vere se diligit, quod se ordinat in Deum. Et ideo etiam in praeceptis decalogi ponuntur solum praecepta pertinentia ad proximum et ad Deum.

Aliter potest dici quod praecepta decalogi sunt illa quae immediate populus recepit a Deo: unde dicitur *Deut.* X *: *Scripsit in tabulis, iuxta id quod prius scripserat, verba decem, quae locutus est ad vos Dominus.* Unde oportet praecepta decalogi talia θ esse quae statim in mente populi cadere possunt. Praeceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptione hominis, et praecipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quae pertinent ad seipsum et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet: videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quae ad ipsum pertinent. Et ideo praecepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad seipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum. * Vers. 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutae in commemorationem alicuius divini beneficii vel praeteriti commemorati, vel futuri praefigurati. Et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda, primum et praecipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati: unde *Exod.* XX * pro ratione huius praecepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram* etc. Inter omnia autem futura beneficia, quae erant praefiguranda, praecipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in praesenti per gratiam, vel in futuro per gloriam: quae etiam * Vers. 11.

β) *communitatem.* – *quandam communitatem* Pa.
γ) *deinde alia.* – *inde alia quaedam* Pa. – *alios* om. EF; pro *conviventes*, *convenientes* P.
δ) *inferatur.* – *inferat* EF.
ε) *scilicet.* – Om. PK.
ζ) *possent distingui tria.* – *tria sunt* EF.
η) *ergo.* – Om. ABCDEGHIL.
θ) *talia.* – *alia* ABCDEILpH.

* Vers. 13.

figurabatur per observantiam sabbati; unde dicitur Isaiae LVIII *: *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et* ι *vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Haec enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliae vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia: sicut celebratio Phase propter beneficium praeteritae κ liberationis ex Aegypto, et propter futuram passionem Christi, quae temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, praetermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter praecepta decalogi.

* Vers. 16.

Ad tertium dicendum quod, sicut Apostolus dicit, *ad Heb.* VI *, *homines per maiorem sui* λ *iurant, et omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est iuramentum.* Et ideo, quia iuramentum est omnibus commune, propter hoc prohibitio inordinationis circa iuramentum, specialiter praecepto decalogi prohibetur. Peccatum vero falsae doctrinae non pertinet nisi ad paucos: unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter praecepta decalogi. Quamvis etiam, quantum ad aliquem intellectum, in hoc quod dicitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohibeatur falsitas doctrinae: una enim Glossa * exponit: *Non dices Christum esse creaturam.*

* Interlin. ex Isidoro.

Ad quartum dicendum quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli iniuriam faciat: et ideo praecepta μ prohibentia nocumentum, extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum quod nulla tergiversatione potest negari: eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinae. Et ideo non ponitur sub praecepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur nisi parentibus. Parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso. – Filius etiam est aliquid patris; et *patres amant filios ut aliquid ipsorum*, sicut dicit Philosophus, in VIII *Ethic.* * Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua praecepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum *.

* Cap. XII, n. 2. - S. Th. lect. XII

* Vide resp. ad 1.

Ad quintum dicendum quod delectatio adulterii, et utilitas divitiarum, sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis. Et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, quia proximus et veritas naturaliter amantur: et non desiderantur nisi propter aliud. Et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum quod, sicut supra * dictum est, omnes passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis. Et ideo in praeceptis decalogi, quae sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

* Qu. XXV, art. 1.

ι) *facere... et.* – Om. codices et *a*; et post *sabbatum* addunt *Domini.*

κ) *praeteritae.* – *publicum* codices. – Pro *ex, in* ABCDGHIKL*a.*

λ) *sui.* – *se* P.

μ) *praecepta.* – *decalogi* addunt P*a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem quaestionis, nota quod illa verba litterae, *In sabbati sanctificatione, secundum quod est morale praeceptum, praecipitur quies cordis in Deum,* intelliguntur quoad finem praecepti; non autem quoad rem praeceptam. Quies enim cordis in Deum per gratiam et vacationem interiorem ad Deum, est finis illius praecepti, ut est morale: quoniam ad hoc ratio dictat tempus aliquod eximendum ab aliis operibus impedientibus. Et quod haec sit mens Auctoris, non solum ex qu. CXXII, art. 4 *, II[a] II[ae], sed ex dictis in hac quaestione * patet, scilicet quod caritas est finis praeceptorum decalogi, et non spectat ad ea –. Et hinc habes quod contritio peccatorum mortalium prius non contritorum, non est in praecepto sanctificationis sabbati, ut morale est, nisi ut finis praecepti.

* Ad 3.
* Art. 10.

In articulo septimo et quarto, vide vigesimum capitulum *Exodi*, ut perspicias quid Auctor allegat aut supponit. Quoniam ibi omnia praecepta simul ponuntur, et praemia et comminationes, etc.

Sextus articulus notandus, non exponendus, occurrit.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM CONVENIENTER ORDINENTUR DECEM PRAECEPTA DECALOGI

II[a] II[ae], qu. CXXII, art. 2 sqq.; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, qu[a] 3.

* *Exod.* cap. XX; *Deut.* cap. V, vers. 6 sqq.

* Vers. 20.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem praecepta decalogi *. Dilectio enim proximi videtur esse praevia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus; secundum illud I Ioan. IV *: *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima praecepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter praecepta decalogi ordinantur.

2. Praeterea, per praecepta affirmativa imperantur actus virtutum, per praecepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed secundum Boetium, in Commento *Praedicamentorum* *, prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter praecepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt praecepta negativa quam affirmativa.

* Lib. IV, cap. *de Oppositis*, super illud, *Amplius in contrariis* etc.

3. Praeterea, praecepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine

praecepta de non concupiscendo, quae pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* XIII*: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed praecepta decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est *. Ergo convenientem ordinem habent.

* Vers. 1.
* Art. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, praecepta decalogi dantur de his quae statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis rationi repugnans. Manifestum est autem quod, cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate se habeat circa finem. Finis autem humanae vitae et societatis est Deus. Et ideo primo oportuit per praecepta decalogi hominem ordinare ad Deum: cum eius contrarium sit gravissimum. Sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et huius contrarium est gravissimum; secundum vero est ut aliis coordinetur.

* Ibid.; et art. 5, ad 1.

Inter ipsa autem per quae ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens. Secundum autem est quod ei reverantiam exhibeat. Tertium autem est quod etiam famulatum impendat. Maiusque peccatum est in exercitu si miles, infideliter agens, cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci: et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In praeceptis autem ordinantibus ad proximum, manifestum est quod magis repugnat rationi, et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus magis est debitor. Et ideo inter praecepta ordinantia ad proximum, primo ponitur praeceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero praecepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum. Gravius est enim, et magis rationi repugnans, peccare opere quam ore, et ore quam corde *. Et inter peccata operis, gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis iam existentis, quam adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nasciturae; et adulterium gravius quam furtum *, quod pertinet ad bona exteriora.

* D. 994.
* D. 84.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra * patebit. Et ideo praecepta ordinantia ad Deum, fuerunt praeordinanda.

* IIª IIªᵉ, qu. XXV, art. 1; qu. XXVI, art. 2.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Deus est universale principium essendi omnibus, ita etiam pater est principium quoddam essendi filio. Et ideo convenienter post praecepta pertinentia ad Deum, ponitur praeceptum pertinens ad parentes.

Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis. Quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis, prius extirpanda sint vitia quam inserendae virtutes, secundum illud Psalmi XXXIII *, *Declina a malo, et fac bonum,* et Isaiae I *, *Quiescite agere perverse, discite benefacere;* tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum,* ut dicitur in I *de Anima* *. *Per legem* autem *cognitio peccati* [α], ut *Rom.* III * dicitur. Et secundum hoc, praeceptum affirmativum debuisset primo poni.

* Vers. 15.
* Vers. 16 sq.
* Cap. V, n. 16. - S. Th. lect. XII. α
* Vers. 20.

Sed non est ista ratio ordinis, sed quae supra * posita est. Quia in praeceptis pertinentibus ad Deum, quae sunt primae tabulae, ultimo ponitur praeceptum affirmativum, quia eius transgressio minorem reatum inducit.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod peccatum cordis etsi sit prius in executione, tamen eius prohibitio posterius cadit in ratione.

α) *peccati.* – *habetur* addunt Pa.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR

IIª IIªᵉ, qu. CXXII, art. 2 sqq.; III *Sent.*, dist. XXXVII, art. 2, quª 1.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praecepta decalogi inconvenienter tradantur *. Praecepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum, praecepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia de qua ordinat praeceptum decalogi, debuit poni praeceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quaedam affirmativa et quaedam negativa.

* *Exod.* cap. XX; *Deut.* cap. V, vers. 6 sqq.

2. PRAETEREA, Isidorus dicit * quod *omnis lex ratione constat.* Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio praecepto.

* *Etymol.* lib. II, cap. X; lib. V, cap. III.

3. PRAETEREA, per observantiam praeceptorum meretur aliquis praemia a Deo. Sed divinae promissiones sunt de praemiis praeceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus praeceptis, et non solum in primo et quarto.

4. PRAETEREA, lex vetus dicitur *lex timoris,* inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes praeceptorum. Sed omnia praecepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenae, et non solum in primo et secundo.

5. PRAETEREA, omnia praecepta Dei sunt in

(* Vers. 3.) memoria retinenda: dicitur enim *Prov.* III *: *Describe ea in tabulis cordis tui.* Inconvenienter ergo in solo tertio praecepto fit mentio de memoria. Et ita videntur praecepta decalogi inconvenienter tradita esse.

(* Vers. 21.) SED CONTRA EST quod dicitur *Sap.* XI *, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura.* Multo magis ergo in praeceptis suae legis congruum modum tradendi servavit.

RESPONDEO DICENDUM quod in praeceptis divinae legis maxima sapientia continetur: unde dicitur (* Vers. 6.) *Deut.* IV *: *Haec est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quod praecepta legis convenienti modo sunt tradita.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi: non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, *Si est album, non est nigrum:* non tamen sequitur, *Si non est nigrum, ergo est album:* quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum [α] iniuriam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui [β] obsequium vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt quorum beneficiis [γ] sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII *Ethic.* * (* Cap. XIV, n. 4. - S. Th. lect. XIV.) Et ideo sola duo praecepta affirmativa ponuntur * (* D. 1043.): unum de honoratione [δ] parentum; aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illa praecepta quae sunt pure moralia, habent manifestam rationem: unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam praeceptis additur caeremoniale, vel [ε] determinativum praecepti moralis communis: sicut in primo praecepto, *Non facies sculptile;* et in tertio praecepto determinatur dies sabbati. Et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

AD TERTIUM DICENDUM quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant. Et ideo in illis praeceptis necesse fuit promissionem praemii apponere, ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt iam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas. Et ideo praecepto de honore parentum additur promissio. Similiter etiam praecepto [ζ] de prohibitione idololatriae: quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum daemonibus initum.

AD QUARTUM DICENDUM quod poenae praecipue necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X *Ethic.* * (* Cap. IX, n. 9, 10. - S. Th. lect. XIV.) Et ideo illis solis praeceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam, propter generalem consuetudinem gentium. Et similiter sunt etiam homines proni ad periurium, propter frequentiam iuramenti. Et ideo primis duobus praeceptis adiungitur comminatio.

AD QUINTUM DICENDUM quod praeceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii praeteriti. Et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. – Vel quia praeceptum de sabbato habet determinationem adiunctam quae non est de lege naturae; et ideo hoc praeceptum speciali admonitione indiguit [η].

α) *faciendum.* – *faciendam* sH.
β) *alicui.* – *alteri* Pa.
γ) *beneficiis.* – *beneficium* ACDGHIL, *beneficia* K.
δ) *honoratione.* – *honore* codices.
ε) *vel.* – Om. PE.
ζ) *praecepto.* – *in praecepto* Pa.
η) *admonitione indiguit.* – *commemoratione indiget* EF.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI SINT DISPENSABILIA

Supra, qu. XCIV, art. 5, ad 2; IIa IIae, qu. CIV, art. 5, ad 2; I *Sent.*, dist. XLVII, art. 4; III, dist. XXXVII, art. 4; *De Malo*, qu. III, art. 1, ad 17; qu. XV, art. 1, ad 8.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praecepta decalogi sint dispensabilia. Praecepta enim decalogi sunt de iure naturali. Sed iustum [α] naturale in aliquibus deficit, et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit, in V *Ethic.* * (* Cap. VII, n. 2 sqq. - S. Th. lect. XII.) Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra * (* Qu. XCVI, art. 6; qu. XCVII, art. 4.) dictum est. Ergo in praeceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. PRAETEREA, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in praeceptis legis quae homo statuit. Ergo, cum praecepta decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare. Sed praelati vice Dei funguntur in terris: dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* II * (* Vers. 10.): *Nam et ego, si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi.* Ergo etiam praelati possunt in praeceptis decalogi dispensare.

3. PRAETEREA, inter praecepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto praecepto videtur dispensari per homines: puta cum, secun-

---

α) *iustum.* – *ius* PKa. – Pro *dicit*, *vult* EF.

dum praeceptum legis humanae, homines licite occiduntur, puta malefactores vel hostes. Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

4. PRAETEREA, observatio sabbati continetur inter praecepta decalogi. Sed in hoc praecepto fuit dispensatum: dicitur enim I *Machab.* II *: *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo praecepta decalogi sunt dispensabilia.

* Vers. 41.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae XXIV *: quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum:* quod maxime videtur intelligendum de praeceptis decalogi. Ergo praecepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

* Vers. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, tunc in praeceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus in quo, si verbum legis observetur, contrariatur ^β^ intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecepta dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae et virtutis; huiusmodi praecepta continent intentionem legislatoris: et ideo indispensabilia sunt. Puta si poneretur hoc praeceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid iniuste vel male; huiusmodi praecepta essent indispensabilia. Sed si aliqua alia praecepta traderentur ordinata ad ista praecepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus praeceptis dispensatio posset fieri; inquantum per omissionem huiusmodi praeceptorum in aliquibus casibus, non fieret praeiudicium primis praeceptis, quae continent intentionem legislatoris. Puta si, ad conservationem reipublicae, statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessae; posset cum aliquibus dispensari propter aliquam maiorem utilitatem.

* Locis cit. in arg. 1.

Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est; praecepta autem secundae tabulae continent ipsum ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia *.

* D. 809.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus non loquitur de iusto naturali quod continet ipsum ordinem iustitiae: hoc enim nunquam deficit, *iustitiam* ^γ^ *esse servandam.* Sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis iustitiae, qui in aliquibus fallunt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Apostolus dicit, II *ad Tim.* II *: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret: cum ipse sit ipsa ^δ^ iustitia *. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius, etiam in his secundum quae homines ad invicem ordinantur *.

* Vers. 13.
* D. 802.
* D. 498, 518, 1049.

AD TERTIUM DICENDUM quod occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto decalogi: nec talis occisio est homicidium, quod praecepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in I *de Lib. Arb.* * – Et similiter si alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur.

* Cap. IV.

Et ideo quando filii Israel praecepto Dei tulerunt Aegyptiorum spolia *, non fuit furtum: quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. – Similiter etiam Abraham, cum consensit occidere filium *, non consensit in homicidium: quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est Dominus vitae et mortis *. Ipse enim est qui poenam mortis infligit omnibus hominibus, iustis et iniustis, pro peccato primi parentis: cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. – Et similiter etiam Osee, accedens ad uxorem fornicariam, vel ad mulierem adulteram *, non est moechatus nec fornicatus: quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum *, qui est auctor institutionis matrimonii.

* *Exod.* cap. XII, vers. 35 sq.
* *Gen.* cap. XXII.
* D. 4.
* Osee cap. I, vers. 2 sq.
* D. 967.

Sic igitur praecepta ipsa decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile: quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei: non autem quantum ad omnia.

AD QUARTUM DICENDUM quod illa excogitatio magis fuit interpretatio praecepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam; sicut Dominus probat ^ε^, Matth. XII *.

* Vers. 3 sqq.

β) *observetur, contrariatur.* – *observaretur, contrariaretur* ed. a; *observaretur, contrarietur* P. – Pro *intentioni, intentio* ACDGLpB.
γ) *iustitiam.* – *ut iustitiam* K, *scilicet iustitiam* Pa.
δ) *ipsa.* – *sua* G, *ipsa sua* P.
ε) *probat.* – *dicit* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo dubium occurrit ex Scoto, in XXXVII dist. III *Sent.*, tenente quod praecepta secundae tabulae non sunt de iure naturae sive ut principia, sive ut conclusiones necessariae, sed solum ut valde consona iuri naturae. Probat autem haec praecepta non esse de iure naturae ut conclusiones necessarias a principiis naturae, primo, quia sequeretur quod essent omnino indispensabilia: cuius oppositum apparet in opere Abrahae *. – Probat sequelam. Quia conclusiones tales prius sunt secundum se verae, quam relate ad quemcumque intellectum vel voluntatem. Ac per hoc, voluntas divina non potest esse recta respectu earum, volendo opposita. Et consequenter non potest dispensare.

* Gen. cap. XXII.

Secundo, quia sequeretur quod voluntas divina determinaretur necessario simpliciter circa aliqua volibilia alia a se. – Tenet sequela. Quia ad haec praecepta necessario bona, et opposita mala, determinata esset; sicut intellectus ad intelligendum ipsa necessario vera.

Tertio, quia in his quae praecipiuntur, non est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad ultimum finem; et similiter in his quae prohibentur, non est malitia necessario avertens a fine ultimo: quia si bonum illud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi; et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi. Ergo non sunt conclusiones necessario deductae ex primis principiis naturalibus.

Haec sunt ex quibus Scotus movetur contra sententiam veritatis, scilicet quod praecepta omnia decalogi sunt conclusiones necessariae, et necessario deductae ex principiis naturalibus, ita quod ideo sunt praecepta quia bona, et prohibita quia mala, et non e converso.

II. Ad primam autem eius rationem, scilicet quia sequeretur quod essent indispensabilia etiam a Deo, dicitur quod praecepta decalogi, ut in littera dicitur, possunt dupliciter considerari. Primo, secundum ordinem iustitiae quem continent. Et sic conceditur quod sunt indispensabilia etiam a Deo, ut in responsione ad secundum Auctor probat. – Secundo, secundum applicationem ad aliquem singularem actum. Et sic dicitur quod praecepta secundae tabulae, de quibus est quaestio, sunt dispensabilia a Deo. Sed talis dispensatio non est relaxatio praecepti, aut declaratio illius in hoc casu seu actu, ut Scotus arguit: sed est facere quod iste actus non est homicidium, qui sine hac auctoritate esset homicidium, et simile est de aliis; ut in littera dicitur, in responsione ad tertium.

Nec fallaris, intelligens per ordinem iustitiae in praeceptis istis contentum, rationem debiti vel indebiti in communi: hoc enim non constitueret praecepta in speciali, sed duo communia praecepta, *Nulli faciendum est indebitum*, et, *Cuilibet faciendum est debitum*. Sed intellige specialem rationem debiti vel indebiti iuxta materiam subiectam. Verbi gratia, *Non occides:* ordo iustitiae in hoc praecepto est quod non occidas hominem innocentem, cum ceteris conditionibus requisitis: sic enim continet ordinem iustitiae quem Deus negare non potest. Nec unquam in ordine isto fit dispensatio: impossibile quippe est ut actus iste, scilicet occidere ex deliberatione, non se vel alium defendendo, privata auctoritate, hominem innocentem, dispensationem recipiat. Sed cum Deus dispensare dicitur, ut quando praecepit Abrahae immolationem Isaac, non relaxavit aut declaravit hoc praeceptum, *Non occides:* sed fecit ut actus ille immolationis non esset homicidium, quia erat occisio imperata a suprema potestate, qui sine tali auctoritate fuisset homicidium.

Et ut plenius intelligas, scito quod, sicut haec enunciatio, *Mortui non possunt resurgere*, est necessaria, et ex principiis primis naturaliter notis demonstrative concludi potest; et in sensu in quo fit et concluditur, scilicet quod ly *potest* dicit potentiam naturalem, impossibile est quod aliter sit; et quando Deus resuscitat aliquem, non falsificat illam propositionem aut excipit ab illa, sed operatur non contra, sed supra naturam: ita in proposito haec conclusio, *Non est occidendum*, in sensu in quo fit, scilicet privata auctoritate cum ceteris conditionibus, est conclusio necessaria, et necessario consequens ex primis principiis practicis per se notis, ita quod est impossibile aliter se habere; nec Deus unquam eam falsificat, aut ab ea excipit; sed cum iubet fieri actum qui sine iussu suo esset homicidium, adulterium vel furtum, operari iubet non praeter aut contra praeceptum, sed quasi supra illud, dum a superiori potestate actum imperatum exerceri iubet. Omnia siquidem praecepta haec subintellectam habent hanc clausulam generalem, scilicet quod ex naturali mensura actus isti fiant vel non fiant: sic enim ordinem iustitiae insolubilem continent. Ita quod sensus est non esse naturali ratione committendum actum substratum rationi homicidii, adulterii, furti, etc. Hoc enim est idem quod dicere non esse occidendum, adulterandum, furandum: quoniam actus illi substrati, relati ad naturalem rationem et mensuram, a qua discordant, homicidii, adulterii, furti, etc., rationem induunt. Hoc autem omnino indispensabile esse constat, ut scilicet actus illi, naturali ratione exerciti, homicidia, adulteria, etc., non sint: quamvis fieri possit ut actus illi, divina ratione exerciti, non sint homicidia, adulteria, etc., et per hoc nec peccata. Sicut enim fieri nequit ut mortuus naturali potentia resurgat, ita fieri nequit ut homo naturali ratione occidat licite: quamvis divina potentia mortuus resurgat, et divina ratione homo occidat licite. Sed haec non esse contraria, liquido constat. Unde patet quod ista duo stant simul: Praecepta decalogi sunt conclusiones necessariae ex iure naturae strictissime; et ipsa sunt a Deo dispensabilia quodammodo. Verius tamen dicuntur indispensabilia omnino: et pie exponantur auctoritates dicentes Deum in praeceptis secundae tabulae dispensare, ut dictum est.

III. Ad secundam rationem * dicitur quod voluntatem divinam determinari ad aliquid, potest intelligi dupliciter. Primo, ut determinetur ad volendum aliquid extra se esse vel non esse. Et sic est impossibile quod determinetur nisi a seipsa libere. Et hoc determinatur in libro *Sententiarum*,* et gratis conceditur. – Alio modo, ut determinetur ad rectitudinem vel obliquitatem alicuius. Et sic, respectu complexorum, non inconvenit voluntatem divinam esse determinatam. Et hoc oportet etiam ipsum Scotum et omnes fateri, dicentes dari aliqua praecepta per se bona, et prohibita per se mala, ut prima praecepta iuris naturae, et prima praecepta decalogi. Ad haec quippe, non quod sint vel non sint, sed ad eorum rectitudinem et obliquitatem, voluntas divina est determinata sic ut a rectis non possit dissonare, nec obliquis possit concordari.

* Cf. num. I.

* Lib. I, dist. XLV. - Cf. Scot., I *Sent.*, dist. XXXIX.

Si tamen cum debita reverentia loquendum, et altiori veritate utendum est, dicere debemus quod, sicut divinus intellectus naturaliter determinatus est ad Deum ipsum tantum intelligendum, et in se omnia naturaliter relucentia; ita divina voluntas ad Deum ipsum tantum volendum, et in seipsa omnia naturaliter recta, qualia sunt huiusmodi, quae non nisi in Deo sunt, antequam ab ipso communicarentur.

IV. Ad tertiam rationem * dicitur quod argumentum manifeste peccat, a bonitate et malitia praeceptorum in seipsis, ad bonitatem vel malitiam nobis necessariam: quamvis etiam sic non concludat intentum. Ad quorum evidentiam, scito quod, quemadmodum in speculativis primum principium et conclusiones necessariae sic se habent quod principii veritas non eget veritate conclusionis (sed e converso) nec secundum se nec quoad cognitionem nostram, quia veritas principii est causa veritatis conclusionis, et notitia principii per se noti est causa notitiae conclusionis notae ex illo; ad contradictoria autem conclusionum necessariarum ita se habet principium primum quod cum ipsis non stat nec secundum se, nec quoad nos si nota est connexio ad invicem, ut patet: ita in practicis moralibus finis ultimus, et ea quae sunt simpliciter necessaria ex illo, sic se habent quod finis bonitas non dependet a bonitate aliorum nec in esse nec in amari, sed e converso; ad opposita autem

* Cf. num. I.

mala se habet ultimus finis sic quod tam bonitas quam amor eius ab illis necessario discordat.

Cum ergo dicit arguens quod in istis non est necessaria bonitas ad ultimum finem etc., tripliciter intelligi potest. Primo, quod in istis non est bonitas necessariam connexionem habens cum ultimo fine, et similiter malitia necessariam aversionem habens ab eodem. Et sic negatur assumptum. Quoniam sicut in conclusionibus necessariis est necessaria veritas necessario connexa primo principio, ita in istis est bonitas necessaria necessario connexa ultimo fini. – Et ad probationem: Si ista non essent praecepta, posset amari et attingi ultimus finis in esse et amari absque istis: dicitur quod non probat contingentem connexionem. Ex hoc enim quod principia prima sunt vera et scita absque conclusionibus necessariis, non probatur quod conclusiones non sunt necessario connexae principiis, et in se necessariae: sed quod nec veritas nec notitia principiorum pendet ex eis. Sic autem est in proposito. Unde in dicto sensu nihil probatur: quoniam antecedens est falsum, et probatio non concludit illud.

Secundo potest intelligi quod in istis non est bonitas necessaria ad esse vel amorem ultimi finis. Et huiusmodi sensus est verus: quoniam ultimus finis nec in esse nec in amari dependet ab istorum bonitate, sed e converso. Sed ex hoc sensu non valet sequela, Ergo non sunt conclusiones necessariae: ut patet in speculativis conclusionibus respectu principiorum primorum.

Tertio potest intelligi quod in istis non est bonitas necessario convertens ad ultimum finem, nec malitia necessario avertens ab illo. Et in hoc sensu assumptum est falsum. Quoniam sicut in conclusionibus necessariis est veritas necessario ducens a posteriori in prima principia, ita in istis est bonitas necessario ducens in ultimum finem eis proportionatum. Quod dico, ne ingrediamur quaestionem de Deo ut fine naturali vel supernaturali, et quomodo sit istis Deus proportionatus finis. – Et ad probationem, quia si non essent haec praecepta vel prohibita, nihilominus ultimus finis posset amari et attingi: dicitur quod hic est sophisma Consequentis. Quoniam licet ista sint necessario convertentia vel avertentia, conversio tamen vel aversio non dependet ab his solis, sed aliunde esse potest: haec enim, ut dictum est, a posteriori convertunt vel avertunt, ut conclusiones respectu principiorum. Et tamen cum his teneas quod haec sunt adeo necessario connexa fini ultimo, ut saltem in praeparatione animi, conversio ad haec bona, et aversio ab his malis, inseparabilis sit ab amore finis ultimi.

ARTICULUS NONUS

UTRUM MODUS VIRTUTIS CADAT SUB PRAECEPTO LEGIS

Supra, qu. xcvi, art. 3, ad 2; IIa IIae, qu. xliv, art. 4, ad 1; II *Sent.*, dist. xxviii, art. 3; IV, dist. xv, qu. iii, art. 4, qua 1, ad 3.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod modus virtutis cadat sub praecepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis iuste operetur iusta, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed *Deut.* xvi * praecipitur: *Iuste quod iustum est exequeris.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

* Vers. 20.

2. PRAETEREA, illud maxime cadit sub praecepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc principaliter fertur ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II *Ethic.* * Virtuosi autem est virtuose agere. Ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

* Cap. i, n. 5. - S. Th. lect. i.

3. PRAETEREA, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub praecepto legis divinae: dicitur enim in Psalmo xcix *: *Servite Domino in laetitia;* et II *ad Cor.* ix *: *Non ex tristitia aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus;* ubi Glossa * dicit: *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac, et tunc bene facis: si autem cum tristitia facis, fit de te* α, *non tu facis.* Ergo modus virtutis cadit sub praecepto legis.

* Vers. 2. * Vers. 7. * Ordin. Aug.

SED CONTRA, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis; ut patet per Philosophum, in II * et V *Ethic.* ** Quicumque autem transgreditur praeceptum legis, meretur poenam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur poenam. Hoc autem est contra intentionem legis, quae intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub praecepto.

* Cap. iv. - S. Th. lect. iv. ** Cap. viii. - S. Th. lect. xiii.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur X *Ethic.* *: nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet iudicare: quia ex iudicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanae β, non habet iudicare nisi de exterioribus actibus: quia *homines vident ea quae parent*, ut dicitur I *Reg.* xvi *. Sed solius Dei, qui est lator legis divinae, est iudicare de interioribus motibus voluntatum; secundum illud Psalmi vii *: *Scrutans corda et renes Deus.*

* Qu. xc, art. 3, ad 2. * Cap. ix, n. 14. - S. Th. lect. x. * Vers. 7. * Vers. 10.

Secundum hoc igitur dicendum est quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem, a lege divina sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero, nec a lege humana nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum, in II *Ethic.* *. Quorum primum est, si aliquis operetur *sciens.* Hoc autem diiudicatur et a lege divina et a lege humana. Quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua diiudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam.

* Cap. iv, n. 3. - S. Th. lect. iv.

Secundum autem est ut aliquis operetur *volens*, vel *eligens et propter hoc eligens;* in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra * dictum est.

* Qu. viii, xii.

α) *fit de te.* – *et sic de te* B, *de te* K, *sic directe* Pa.

β) *legis lator humanae.* – *lator legis humanae* EF, *lator humanae legis* K.

Et ista duo non diiudicat lex humana, sed solum lex divina. Lex enim humana non punit eum qui vult occidere et non occidit: punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. v *: *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio.* [* Vers. 22.]

Tertium autem est *ut firme* γ *et immobiliter habeat et operetur.* Et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc, modus virtutis non cadit sub praecepto neque legis divinae neque legis humanae *: neque enim ab homine neque a Deo punitur tanquam praecepti transgressor, qui debitum honorem impendit parentibus, quamvis non habeat habitum pietatis. [* D. 1045, 1047.]

Ad primum ergo dicendum quod modus faciendi actum iustitiae qui cadit sub praecepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem iuris: non autem quod fiat ex habitu iustitiae.

Ad secundum dicendum quod intentio legislatoris est de duobus. De uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere: et hoc est virtus. Aliud autem est de quo intendit praeceptum ferre: et hoc est id quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti et id de quo praeceptum datur: sicut neque in aliis rebus idem est finis et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum quod operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub praecepto legis divinae: quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum laetitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub praecepto, scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quae cadit sub praecepto, cum amor sit causa delectationis: et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum *; *delectatio* enim *operis est signum habitus generati*, ut dicitur in II *Ethic.* * Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus. [* D. 1044.] [* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III.]

γ) *firme.* – *firmiter* PK.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo nono eiusdem centesimae quaestionis, nota quod actus interiores dupliciter sumi possunt. Primo, puri: et sic non subiacent humanis legibus et iudiciis. Secundo, iuncti actibus exterioribus: et sic subiacent humanis legibus et iudiciis. Et utrumque in littera insinuatur. Primum, cum dicitur quod volentem occidere et non occidentem, lex humana non punit. Secundum, cum dicitur quod aliter se habet lex ad facientem aliquid ex ignorantia, et ad facientem scienter. Et simile est de faciente ex metu vel sponte, deliberate vel subito.

II. In eodem nono articulo dubium occurrit, quia Auctor male probare videtur quod modus ille virtutis, scilicet *volens et eligens,* non cadat sub humana lege. Manifeste enim digreditur a voluntate et electione ut sunt modi actus virtuosi, ad voluntatem et electionem absolute; dum debet probare quod haec ut modus, non subsunt legi humanae; et probat quod haec absolute non subsunt legi humanae, dum affert pro ratione quod lex humana non punit volentem occidere et non occidentem.

III. Et confirmatur. Quia aut Auctor intendit de istis modis, ut modi sunt; [aut] absolute; aut utroque modo. Si de istis absolute, aut utroque modo, dicendum erat de primo modo, scilicet quod sciens non cadit sub lege humana absolute, quia est actus interior: non enim lex humana punit ignorantem legem, si nihil operetur contra eam. – Si ut modi sunt, qua ratione aliter iudicatur ad poenam vel ad veniam a lege humana ignoranter faciens, pari ratione male libenter faciens et non ex intentione deliberata; ut patet in lege de civitatibus refugii *. [* *Num.* cap. XXXV, vers. 11 sqq.; *Deuter.* cap. IV, vers. 41 sq.; *Ios.* cap. XX.]

IV. Ad hoc dicitur quod, quia doctrinam oportet esse formalem, et quaestio est de modo virtutis, sermo litterae est de istis ut sunt modi, et non absolute. Et quoniam legi humanae subsunt actus virtutum sub ratione iustitiae, ut supra * dictum est; et ad actus iustitiae non refert, quoad exterius forum, qua quis voluntate aut intentione faciat, dummodo debitum reddat, ut patet in actibus iustitiae commutativae et distributivae; nihil enim refert, quoad iustitiam, si mala intentione reddas mihi debitam pecuniam vel honorem, et huiusmodi: ideo modus iste, scilicet voluntarie ex intentione finis illius virtutis operari, non cadit sub lege humana, quae actus omnes praecipit sub ratione debiti. Unde lex humana non punit militem in bello occidentem hostem, si ex odio vel ob avaritiam pugnet vel occidat. Et simile est in aliis. [* Art. 2.]

V. Ad primam autem obiectionem * dicitur quod velle occidere potest sumi dupliciter. Primo, ut est actus voluntatis habens pro obiecto occisionem intellectam: et sic sumitur absolute, et non est ad propositum. – Secundo, ut est modus occisionis ulterius exercendae, quasi inchoans ipsam: et sic est ad propositum. Et intendit littera quod, quia occisio in tali modo, scilicet voluntarie et ex intentione existens, non cadit sub praecepto homicidii inquantum est a lege humana, consequens est quod modus iste non cadat sub lege humana. Unde nulla est digressio. [* Cf. num. II.]

VI. Ad secundam autem obiectionem * dicitur negando quod lex humana, inquantum est coactiva, aliter se habeat ad operantem voluntarie et ex intentione, et aliter ad operantem non voluntarie vel non ex intentione. Quia, ut dictum est, ad debiti rationem respicit, ad quod non est impertinens scienter vel ignoranter, sicut volendo et intendendo, ut declaratum est *. – Instantiae autem quae afferuntur de homicida ex occurrente ira, et operantibus metu vel subito, non sunt ad propositum. Quia in his non attenditur differentia secundum velle et non velle, intendere et non intendere: in omnibus enim salvatur et velle et intendere. Sed differentia est in causa voluntarii, vel in modo, vel aliquo huiusmodi. [* Cf. num. III.] [* Num. IV, V.]

VII. In responsione ad secundum in eodem articulo, nota has regulas, quibus toties uti oportet: scilicet non esse idem finem praecepti et id de quo praeceptum datur, quia illud finis, hoc ad finem; qui finis praecepti non cadit sub praecepto ut id quod praecipitur, sed ut intentum a legislatore. Quoniam ex his habes solutionem multarum quaestionum pro minus eruditis et bonis mentibus timentibus culpam ubi non est.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM MODUS CARITATIS CADAT SUB PRAECEPTO DIVINAE LEGIS

III *Sent.*, dist. XXXVI, art. 6; *De Verit.*, qu. XXIII, art. 7, ad 8; qu. XXIV, art. 12, ad 16; *De Malo*, qu. II, art. 5, ad 7.

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod modus caritatis cadat sub praecepto divinae legis. Dicitur enim Matth. XIX * [* Vers. 17.]: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata:* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum in vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex caritate fiant: dicitur enim I *ad Cor.* XIII * [* Vers. 3.]: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo modus caritatis est in praecepto.

2. PRAETEREA, ad modum caritatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub praecepto: dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* X * [* Vers. 31.]: *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo modus caritatis cadit sub praecepto.

3. PRAETEREA, si modus caritatis non cadit sub praecepto, ergo aliquis potest implere praecepta legis non habens caritatem. Sed quod potest fieri sine caritate, potest fieri sine gratia, quae semper adiuncta est caritati. Ergo aliquis potest implere praecepta legis sine gratia. Hoc autem est Pelagiani erroris; ut patet per Augustinum, in libro *de Haeresibus* * [* Haer. LXXXVIII.]. Ergo modus caritatis est in praecepto.

SED CONTRA EST quia quicumque non servat praeceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus caritatis cadat sub praecepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid et non ex caritate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet caritatem, operatur non ex caritate. Ergo sequitur quod quicumque non habet caritatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum. Quod est inconveniens.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc fuerunt contrariae opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum caritatis esse sub praecepto. Nec est impossibile observare hoc praeceptum caritatem non habenti: quia potest se disponere ad hoc quod caritas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens caritatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter: quia hoc est praeceptum affirmativum, ut ex caritate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet caritatem. – Alii vero dixerunt quod omnino modus caritatis non cadit sub praecepto.

Utrique autem quantum ad aliquid, verum dixerunt. Actus enim caritatis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est quidam actus per se. Et hoc modo cadit sub praecepto legis quod de hoc specialiter datur, scilicet, *Diliges Dominum Deum tuum* * [* *Deut.* cap. VI, vers. 5.], et, *Diliges proximum tuum* * [* *Levit.* cap. XIX, vers. 18 (cf. Matt. cap. XXII, vers. 39).]. Et quantum ad hoc, primi verum dixerunt * [* D. 1047.]. Non enim est impossibile hoc praeceptum observare, quod est de actu caritatis: quia homo potest se disponere ad caritatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti.

Alio modo potest considerari actus caritatis secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad caritatem, quae est *finis praecepti*, ut dicitur I *ad Tim.* I * [* Vers. 5.]: dictum est enim supra * [* Qu. XII, art. 1, ad 3; art. 4, ad 3.] quod intentio finis est quidam modus formalis [α] actus ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus caritatis non cadit sub praecepto: hoc est dictu, quod in hoc praecepto, *Honora patrem*, non includitur quod honoretur pater ex caritate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habens [β] caritatem, non efficitur transgressor huius praecepti: etsi sit transgressor praecepti quod est de actu caritatis, propter quam transgressionem meretur poenam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Dominus non dixit, *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum:* sed, *serva omnia mandata.* Inter quae etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sub mandato caritatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum. Et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi huius praecepti quod est, *Honora parentes:* sed ex vi huius praecepti, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo* * [* *Deut.* loc. cit.]. Et cum ista sint [γ] duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare. Et ita potest contingere quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione modi caritatis.

AD TERTIUM DICENDUM quod observare omnia praecepta legis homo non potest, nisi impleat praeceptum caritatis, quod non fit sine gratia. Et ideo impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

α) *formalis.* – *superioris ordinis* addunt P*a.*
β) *habens.* – *habeat* P*a.*
γ) *cum ista sint.* – *ad ista* ACDGIL, *ista* BEF, *ad illa* pH, *illa cum sint* sH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo decimo eiusdem centesimae quaestionis, nota duo. Primo, quia Auctor tendit ad demonstrandum quod modus caritatis non cadit sub aliis praeceptis, ideo separationem temporum obligantium ad diversa praecepta docet, in responsione ad secundum. Cum hac tamen separatione, quae ut plurimum accidit, contingere potest simultas temporis, quo scilicet simul teneatur ad praeceptum caritatis et aliud. Et tunc, servando illud aliud et non praeceptum caritatis, reus est omissionis istius, ut in corpore articuli dicitur.

II. Secundo, quia sub praecepto caritatis cadit dilectio Dei ex toto corde, quod comprehendit directionem omnium ad Deum, ac per hoc modificationem omnium praeceptorum a caritate; consequens est quod, pro quocumque tempore obligat praeceptum caritatis, pro eodem modus caritatis in aliis observandis praeceptis obliget; non ex vi aliorum praeceptorum, sed ex vi praecepti caritatis, ad quam non solum spectat proprius actus secundum se, sed ut modus ceterorum. Et quoniam sub caritatis praecepto non clauditur ordinare peccata in Deum, sed omnia referibilia in Deum, qualia sunt quaecumque in nostra sunt potestate et non sunt mala culpae; et quilibet habens caritatem, ex hoc ipso quod est in caritate, diligit procul dubio Deum ex toto corde, habens ipsum pro ultimo fine, ac per hoc sui ipsius, et consequenter suorum omnium fine, alioquin in caritate non esset: idcirco non oportet pias mentes scrupulo agitari quomodo praeceptum impleant ut omnia in gloriam Dei faciant.

Hic tractandum esset promissum dubium in qu. XXI *, de indifferentia actus existentis in caritate, nisi inferius in IIª IIae, qu. XLIV, art. 4, ex proposito disserendum esset id unde pendet tota vis, an scilicet sub praecepto caritatis claudatur totalitas referibilium. Propter quod, illucusque differetur. * Art. 4, Comment.

ARTICULUS UNDECIMUS

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ALIA MORALIA PRAECEPTA LEGIS PRAETER DECALOGUM

Supra, art. 3.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia praecepta legis praeter decalogum. Quia ut Dominus dicit, Matth. XXII *: *In duobus praeceptis caritatis pendet omnis lex et prophetae.* Sed haec duo praecepta explicantur per decem praecepta decalogi. Ergo non oportet alia praecepta moralia esse α.

* Vers. 40.

2. Praeterea, praecepta moralia a iudicialibus et caeremonialibus distinguuntur, ut dictum est *. Sed determinationes communium praeceptorum moralium pertinent ad iudicialia et caeremonialia praecepta: communia autem praecepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo praesupponuntur, ut dictum est *. Ergo inconvenienter traduntur alia praecepta moralia praeter decalogum.

* Qu. XCIX, art. 3 sqq. * Art. 3.

3. Praeterea, praecepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra * dictum est. Sicut igitur in lege ponuntur praecepta moralia praeter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem et misericordiam, et castitatem; ita etiam deberent poni aliqua praecepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia huiusmodi. Quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia β praecepta moralia quae sunt praeter decalogum.

* Art. 2.

Sed contra est quod in Psalmo XVIII * dicitur: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia quae decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima eius ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia praecepta moralia tradere.

* Vers. 8.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis * patet, praecepta iudicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent: quia γ antequam instituerentur, non videbatur differre utrum sic vel aliter fieret. Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima δ, et adeo manifesta quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra * dictum est, quae sunt quasi fines praeceptorum: unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam ε popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent: et haec sunt praecepta decalogi. Quaedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron.

* Qu. XCIX, art. 3 sqq. * Art. 3; art. 4, ad 1.

Sed quia ea quae sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum quae non sunt manifesta; alia praecepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad praecepta decalogi, per modum cuiusdam additionis ad ipsa. Nam in primo praecepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum: cui superadduntur alia praecepta prohibitiva eorum quae ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur *Deut.* XVIII *: *Non inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem: nec sit maleficus atque incantator: nec pythones consulat neque divinos, et quaerat a mortuis verita-*

* Vers. 10 sq.

α) *esse.* – *tradere* Pa.
β) *in lege alia.* – *in legalia* ABCDGILpH, *alia legalia* EF, *in alia* K. – *quae sunt* om. Pa.
γ) *quia.* – *unde* EF, *et* sB. om. ACDGHILpB. – Pro *videbatur*, *videbantur* K, *videtur* ceteri; pro *differre*, *referre* ABCDEFGHIL; pro *fieret*, *fiet* ACDHKpBG, *fierent* ed. *a*.
δ) *certissima.* – *rectissima* ABCDEFHIKL, *communissima* Pa. – Pro *et adeo manifesta*, *a Deo manifestata* H.
ε) *etiam.* – Om. ed. *a*; pro *videre*, *etiam videre* ABCDEFGL*a*.

tem. – Secundum autem praeceptum prohibet periurium. Superadditur autem ei prohibitio blasphemiae, *Levit.* XXIV * [* Vers. 15 sq.]; et prohibitio falsae doctrinae, *Deut.* XIII. – Tertio vero praecepto superadduntur omnia caeremonialia. – Quarto autem praecepto, de honore parentum, superadditur praeceptum de honoratione senum, secundum illud *Levit.* XIX * [* Vers. 32.], *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia praecepta inducentia ad reverentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda vel aequalibus vel minoribus. – Quinto autem praecepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cuiuslibet violationis contra proximum, sicut illud *Levit.* XIX * [* Vers. 16.], *Non stabis contra sanguinem proximi tui;* et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud [ζ] * [* Ibid., vers. 17.], *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* – Praecepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur praeceptum de prohibitione meretricii, secundum illud *Deut.* XXIII * [* Vers. 17.], *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud *Levit.* XVIII * [* Vers. 22 sq.], *Cum masculo non commisceberis: cum omni pecore non coibis.* – Septimo autem praecepto, de prohibitione furti, adiungitur praeceptum de prohibitione usurae, secundum illud *Deut.* XXIII * [* Vers. 19.], *Non foenerabis fratri tuo ad usuram;* et prohibitio fraudis, secundum illud *Deut.* XXV * [* Vers. 13.], *Non habebis in sacculo* [η] *diversa pondera;* et universaliter omnia quae ad prohibitionem calumniae et rapinae pertinent. – Octavo vero praecepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud *Exod.* XXIII * [* Vers. 2.], *Nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiae, ut a veritate devies;* et prohibitio mendacii, sicut ibi subditur * [* Vers. 7.], *Mendacium fugies;* et prohibitio detractionis, secundum illud *Levit.* XIX * [* Vers. 16.], *Non eris criminator et susurro in populis.* – Aliis autem duobus praeceptis nulla alia adiunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quidem [θ] praecepta decalogi secundum manifestam rationem debiti: alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum quod praecepta caeremonialia et iudicialia sunt determinativa [ι] praeceptorum decalogi ex vi institutionis: non autem ex vi naturalis instinctus, sicut praecepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum quod praecepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra * [* Qu. XC, art. 2.] dictum est. Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum [κ] commune; et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directe dantur praecepta et [λ] decalogi et superaddita. De actu autem fortitudinis datur praeceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur: ut patet *Deut.* XX * [* Vers. 3.], ubi mandatur sacerdoti [μ]: *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulae prohibendus [ν] committitur monitioni paternae, quia contrariatur bono domestico: unde dicitur *Deut.* XXI * [* Vers. 20.], ex persona parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.*

ζ) *et etiam... illud.* – *est etiam prohibitio* H; pro *odii fratris*, *odii* FI, *odii in corde* K, om. ceteri.
η) *sacculo.* – *sacco* codices.
θ) *quidem.* – *quaedam* PEFHa.
ι) *determinativa.* – *determinantia* ACDFGHLpB.
κ) *bonum.* – Om. ABCDEFGIKL.
λ) *et.* – Om. PH.
μ) *sacerdoti.* – *sacerdotibus* H, om. G. Aliquae editiones addunt: *ut ad populum dicat, appropinquante iam proelio.*
ν) *prohibendus.* – *prohibere* ABCDEFGHIL. – Pro *monitioni*, *coactioni* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo undecimo dubium occurrit ex eo quod superius, in articulo sexto huius quaestionis, dictum est quod ordo praeceptorum divinae legis attenditur secundum maiorem et minorem gravitatem, quia quanto aliquod malum contrarium est gravius, tanto magis repugnat rationi, et oppositum bonum magis a ratione suscipitur ut consonans. Nunc vero minora mala locantur sub praeceptis decalogi, et graviora sub praeceptis adiunctis: ut patet de blasphemo respectu periurii, et de peccato contra naturam et bestialitatis respectu adulterii, et de rapina respectu furti. Debebant siquidem graviora haec, utpote magis dissona, et consequenter magis susceptibilia a ratione, in praeceptis decalogi poni, et minus gravia ad haec reduci, si secundum gravitatem praeceptorum ordo est, ut Auctor docuit.

II. Ad hoc dicitur quod ad rationem praeceptorum decalogi, quia sunt prima elementa legis communia omnibus de populo, exigitur communitas: idest quod sint de illis quae communius singulis conveniunt. Ita quod principalia inter communia, praecepta decalogi constituere videntur; et inter ipsa principalia ac communia, quanto gravius, tanto prius. Et propterea licet rapina, bestialitas et blasphemia sint graviora quam furtum, adulterium et periurium; quia tamen haec graviora non ita facile communiter accidunt sicut illa minus gravia; ideo illa, utpote communiora, primum locum in elementis legis obtinuerunt. Et haec ad illa, non ut graviora, sed ut priora secundum extensionem, reducuntur in hoc articulo: et illa inter se secundum gravitatem ordinata sunt in articulo sexto. Nihil ergo contrarietatis intervenit.

ARTICULUS DUODECIMUS

UTRUM PRAECEPTA MORALIA VETERIS LEGIS IUSTIFICARENT

Supra, qu. XCVIII, art. 1; III *Sent.*, dist. XL, art. 3; *Ad Rom.*, cap. II, lect. III; cap. III, lect. II; *Ad Galat.*, cap. II, lect. IV; cap. III, lect. IV.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod praecepta moralia veteris legis iustificarent. Dicit enim Apostolus, *Rom.* II * [* Vers. 13.]: *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur.* Sed factores legis dicuntur qui implent praecepta legis. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

2. Praeterea, *Levit.* XVIII * dicitur: *Custodite* [* Vers. 5.]

leges meas atque iudicia, quae faciens homo vivet in eis. Sed vita spiritualis hominis est per iustitiam. Ergo praecepta legis adimpleta iustificabant.

3. Praeterea, lex divina efficacior est quam lex humana. Sed lex humana iustificat: est enim quaedam iustitia in hoc quod praecepta legis adimplentur. Ergo praecepta legis iustificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II *ad Cor.* III *: *Littera occidit.* Quod secundum Augustinum, in libro *de Spiritu et Littera* *, intelligitur etiam de praeceptis moralibus. Ergo praecepta moralia non iustificabant.

* Vers. 6.
* Cap. XIV.

Respondeo dicendum quod, sicut sanum proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita iustificatio primo et proprie dicitur ipsa factio iustitiae; secundario vero, et quasi improprie, potest dici iustificatio significatio iustitiae, vel dispositio ad iustitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod praecepta legis iustificabant: inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi iustificantem, quam etiam significabant; quia sicut dicit Augustinus, *Contra Faustum* *, *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.*

* Lib. XXII, cap. XXIV.

Sed si loquamur de iustificatione proprie dicta, sic considerandum est quod iustitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu: et secundum hoc, iustificatio dupliciter dicitur [α]. Uno quidem modo, secundum quod homo fit iustus, adipiscens habitum iustitiae. Alio vero modo, secundum quod opera iustitiae operatur: ut secundum hoc iustificatio nihil aliud sit quam iustitiae executio. Iustitia autem, sicut et aliae virtutes, potest accipi et acquisita et infusa, ut ex supradictis * patet. Acquisita quidem causatur ex operibus: sed infusa causatur ab ipso Deo per eius gratiam. Et haec est vera iustitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur iustus apud Deum; secundum illud *Rom.* IV *: *Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Haec igitur iustitia causari non poterat per praecepta moralia, quae sunt de actibus humanis. Et secundum hoc [β], praecepta moralia iustificare non poterant iustitiam causando.

* Qu. LXIII. art. 4.
* Vers. 2.

Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant: aliter tamen et aliter [γ]. Nam praecepta caeremonialia continebant quidem iustitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum [δ] Dei: in speciali vero non continebant secundum se iustitiam, nisi ex sola determinatione legis divinae. Et ideo de huiusmodi praeceptis dicitur quod non iustificabant nisi ex devotione et obedientia facientium. – Praecepta vero moralia et iudicialia continebant id quod erat secundum se iustum vel in generali, vel etiam in speciali. Sed moralia praecepta continebant id quod est secundum se iustum secundum iustitiam generalem, quae est *omnis virtus*, ut dicitur in V *Ethic.* * Praecepta vero iudicialia pertinebant ad iustitiam specialem, quae consistit circa contractus humanae vitae, qui sunt inter homines ad invicem.

* Cap. I, n. 15. – S. Th. lect. II.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus accipit ibi iustificationem pro executione iustitiae.

Ad secundum dicendum quod homo faciens praecepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat. In quo sensu inducit hoc Apostolus, *Gal.* III *.

* Vers. 12.

Ad tertium dicendum quod praecepta legis humanae iustificant iustitia acquisita: de qua non quaeritur ad praesens, sed solum de iustitia quae est apud Deum.

α) *dicitur.* – *dicetur* ABCDEFGHIL.

β) *Et secundum hoc.* – *sed* AGpH, *secundum* CDL, *unde* EF, *secundum quod* I(pB?), *secundum hoc igitur* K, *secundum quos* sB, *sic* sH.

γ) *Si vero ... aliter.* – *Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic praecepta* (*omnia praecepta* EF) *legis* (*moralia* E) *iustificabant, inquantum continebant id quod est secundum se iustum; illa sacramenta* (*illa enim sacramenta* E, *illa sacramenta enim* F, *illa autem sacramenta* K, *sed illa sacramenta* Pa) *veteris legis gratiam non conferebant sicut conferunt sacramenta novae legis, quae propter hoc iustificare dicuntur. Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant* (*Si vero... iustificabant* om. EF), *aliter tamen et aliter* PABCDEFGIKLpH et *a.* Nicolaius, quem recentiores editores sequuntur, haec habet: *Sicut nec iudicialia, quae quodammodo cum moralibus conveniunt quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant iustificare iustitiam causando, propter eandem rationem. Sed nec praecepta ceremonialia, quae ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo iustificare: illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis, quae propter hoc iustificare dicuntur (causaliter). Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant, inquantum continebant illud quod est secundum se iustum, aliter tamen et aliter.* Sed lectionem sH, quam adoptavimus, praeterquam quod nova non fingit, intentioni huius articuli satis convenire putamus. An confusa lectio nostrorum codicum (cf. etiam not. β), eorumque quos Caietanus et Nicolaius viderunt, multorumque aliorum per nos consultorum, correctionem in autographo adfuisse indicant, quam scilicet primus descriptor non intellexerit?

δ) *cultum.* – *cultu* PI.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo duodecimo eiusdem centesimae quaestionis, adverte quod omnes quos vidi codices, scripti et impressi, falsi sunt. Habent enim in corpore articuli haec verba: *Si vero accipiatur iustitia pro executione iustitiae, sic praecepta moralia iustificabant, inquantum continebant id quod est secundum se iustum: sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novae legis, quae propter hoc iustificare dicuntur.* Et statim subditur: *Si vero accipiatur iustitia pro executione iustitiae* etc. Ubi patet quod aut omnia illa superflua sunt: aut, cum dixisset quod moralia iustificare non poterant iustitiam causando, addebat quod nec caeremonialia hoc poterant. Propter quod, codices inquire veros.

QUAESTIO CENTESIMAPRIMA

DE PRAECEPTIS CAEREMONIALIBUS SECUNDUM SE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus *. Et primo, de ipsis secundum se; secundo, de causa eorum *; tertio, de duratione ipsorum *.

* Cf. qu. c, Introd. * Qu. cii. * Qu. ciii.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: quae sit ratio praeceptorum caeremonialium.
Secundo: utrum sint figuralia.
Tertio: utrum debuerint esse multa.
Quarto: de distinctione ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RATIO PRAECEPTORUM CAEREMONIALIUM IN HOC CONSISTAT QUOD PERTINENT AD CULTUM DEI

Supra, qu. xcix, art. 3; infra, qu. civ, art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ratio praeceptorum caeremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Iudaeis quaedam praecepta de abstinentia ciborum, ut patet *Levit.* xi; et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, sicut illud *Levit.* xix *, *Vestem quae ex duobus texta est, non indueris;* et iterum quod praecipitur *Num.* xv *, *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum.* Sed huiusmodi non sunt praecepta moralia: quia non manent in nova lege. Nec etiam iudicialia: quia non pertinent ad iudicium faciendum inter homines. Ergo sunt caeremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est ratio caeremonialium praeceptorum quod pertineant ad cultum Dei.

* Vers. 19. * Vers. 38.

2. Praeterea, dicunt quidam quod praecepta caeremonialia dicuntur illa quae pertinent ad solemnitates: quasi dicerentur a *cereis*, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei praeter solemnitates. Ergo non videtur quod [α] praecepta caeremonialia ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Praeterea, secundum quosdam, praecepta caeremonialia dicuntur quasi normae, idest regulae, salutis: nam *chaire* in graeco idem est quod *salve*. Sed omnia praecepta legis sunt regulae salutis, et non solum illa quae pertinent ad Dei cultum. Ergo non solum illa praecepta dicuntur caeremonialia quae pertinent ad cultum Dei.

4. Praeterea, Rabbi Moyses dicit * quod praecepta caeremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam: sicut observatio sabbati, et celebratio Phase et Scenopegiae, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo caeremonialia non sunt quae pertinent ad cultum Dei.

* Doct. Perplex., part. III, c. xxviii.

Sed contra est quod dicitur *Exod.* xviii *: *Esto populo in his quae ad Deum pertinent, ostendasque populo caeremonias et ritum colendi.*

* Vers. 19 sq.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, caeremonialia praecepta determinant praecepta moralia in ordine ad Deum, sicut iudicialia determinant praecepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo caeremonialia proprie dicuntur quae ad cultum Dei pertinent. – Ratio autem huius nominis posita est supra *, ubi praecepta caeremonialia ab aliis sunt distincta.

* Qu. xcix, art. 4. * Ibid., art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia huiusmodi, quae immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita praeparatio colentium Deum ad cultum ipsius: sicut etiam in aliis quaecumque sunt praeparatoria ad finem, cadunt sub scientia quae est de fine. Huiusmodi autem praecepta quae dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum, et aliis huiusmodi, pertinent [β] ad quandam praeparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei: sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis. Unde etiam sub praeceptis caeremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens: praesertim cum non multum [γ] inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernae cum olio olivarum praeparabantur, ut patet *Lev.* xxiv *. Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia illa [δ] quae pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur: et secundum hoc, in observatione solemnitatum omnia caeremonialia includuntur.

* Vers. 2.

Ad tertium dicendum quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens: nomen enim caeremoniae non est graecum, sed latinum.

α) *non videtur quod.* – *non* (om. P) *videtur quod legis* Pa; eaedem pro *ea, non ea.*
β) *pertinent.* – *quae pertinent* ABCDGHIKL.
γ) *multum.* – Om. K.
δ) *illa.* – *alia* PABCDGHIKL*a*.

Potest tamen dici quod, cum salus hominis sit a Deo, praecipue illa praecepta videntur esse salutis regulae, quae hominem ordinant ad Deum. Et sic caeremonialia dicuntur [ε] quae ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum quod illa ratio caeremonialium est quodammodo probabilis, non quod ex eo dicuntur [ζ] caeremonialia quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens. Quia enim praecepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra* dicetur, inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta. * Art. seq.

ε) *dicuntur. – dicentur* ACDGHIKL, *dicerentur* B.

ζ) *quod ex eo dicuntur. – quod* (*quia* P) *ex eo dicantur* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestionibus centesimaprima et centesimasecunda multa scribenda essent pro textu Scripturae, quae biblicis relinquo. Qui hic colligere possunt summarie omnia caeremonialia; et aditum ad Scripturae intelligentiam habent non solum litteralem, sed figuralem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PRAECEPTA CAEREMONIALIA SINT FIGURALIA

Infra, qu. CIII, art. 1, 3; qu. CIV, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praecepta caeremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cuiuslibet doctoris ut sic pronunciet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit, in IV *de Doctr. Christ.* *. Et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione: quia praecepta legis populo proponuntur. Unde lex debet esse manifesta, ut Isidorus dicit *. Si igitur praecepta caeremonialia data sunt in alicuius rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse [α] huiusmodi praecepta Moyses, non exponens quid figurarent.

* Cap. VIII, X.
* *Etymol.*, lib. II, cap. X; lib. V, cap. XXI.

2. Praeterea, ea quae in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad alia [β] repraesentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum: in theatris enim repraesentabantur olim per aliqua quae ibi gerebantur, quaedam aliorum facta. Ergo videtur quod huiusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed caeremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est *. Ergo caeremonialia non debent esse figuralia.

* Art. praeced.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in *Enchirid.* *, quod *Deus maxime colitur fide, spe et caritate.* Sed praecepta quae dantur de fide, spe et caritate, non sunt figuralia. Ergo praecepta caeremonialia non debent esse figuralia.

* Cap. III, IV.

4. Praeterea, Dominus dicit, Ioan. IV *: *Spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas: immo contra se invicem dividuntur. Ergo caeremonialia, quae pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

* Vers. 24.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Colos.* II *: *Nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum.*

* Vers. 16 sq.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, praecepta caeremonialia dicuntur quae ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex [γ] cultus Dei: interior, et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori: unde dicitur in Psalmo LXXXIII *: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

* Art. praeced.; qu. XCIX, art. 3, 4.
* Vers. 3.

In statu enim futurae beatitudinis, intellectus humanus ipsam divinam veritatem [δ] in seipsa intuebitur. Et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quae procedit ex interiori cognitione et affectione; secundum illud Isaiae LI *: *Gaudium et laetitia invenietur* [ε] *in ea, gratiarum actio et vox laudis.*

* Vers. 3.

In statu autem praesentis vitae, non possumus divinam veritatem in seipsa intueri, sed oportet quod radius divinae veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris, sicut Dionysius dicit, I cap. *Cael. Hier.*: diversimode tamen, secundum diversum statum cognitionis humanae. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit, *ad Heb.* IX *. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria; sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via iam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari

* Vers. 8.

α) *tradidisse. – condidisse* EF.
β) *alia. – aliqua* PEKa.
γ) *duplex.* – Om. ABGI; *Est... Dei* om. D.

δ) *divinam veritatem. – divinam deitatem* ABCDGHIL, *deitatem* EF. – Pro *seipsa, scipso* ACDEFGHKLpB.
ε) *invenietur. – invenitur* Ka, *invenientur* P, om. G.

oportet per modum praeteriti vel praesentis: sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Heb.* x * (Vers. 1.): *Umbram habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum:* umbra enim minus est quam imago; tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem: alioquin daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo utrobique opus est repraesentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est * (In corpore.).

Et similiter dicendum est ad quartum: quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEBUERINT ESSE MULTA CAEREMONIALIA PRAECEPTA

IV *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 5, qu^a 2, ad 2; *Ad Rom.*, cap. v, lect. vi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debuerint esse multa caeremonialia praecepta [α]. Ea enim quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed caeremonialia praecepta, sicut dictum est * (Art. 1, 2.), ordinantur ad cultum Dei et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, a quo omnia; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia,* ut dicitur I *ad Cor.* viii * (Vers. 6.). Ergo caeremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Praeterea, multitudo caeremonialium praeceptorum transgressionis erat occasio; secundum illud quod dicit Petrus, *Act.* xv * (Vers. 10.): *Quid tentatis Deum, imponere* [β] *iugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri, portare potuimus?* Sed transgressio divinorum praeceptorum contrariatur humanae saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit * (*Etymol.* lib. II, cap. x; lib. V, cap. iii.), videtur quod non debuerint multa praecepta caeremonialia dari.

3. Praeterea, praecepta caeremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est * (Art. praeced.). Sed huiusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere: quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate,* ut habetur Ioan. iv * (Vers. 23 sq.). Non ergo debuerunt multa praecepta caeremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Osee viii * (Vers. 12.): *Scribam eis multiplices leges intus* [γ]*;* et *Iob* xi * (Vers. 6.): *Ut ostenderet tibi secreta sapientiae, quod multiplex sit lex eius.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra * (Qu. xcvi, art. 1.) dictum est, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per praecepta legis coercendi, ut supra * (Qu. xcv, art. 1.) dictum est; quidam habentes inclinationem ad bonum, vel ex natura vel ex consuetudine, vel magis [δ] ex gratia; et tales sunt per legis praeceptum instruendi et in melius promovendi. Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat praecepta caeremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni: et ideo necesse erat ut ab idololatriae cultu per praecepta caeremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriae deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda: et iterum multa talibus imponi, ut, quasi oneratis ex his quae ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriae deservire.

Ex parte vero eorum qui erant prompti [ε] ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio caeremonialium praeceptorum. Tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue. Tum etiam quia mysterium Christi, quod [ζ] per huiusmodi caeremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo, et multa circa ipsum consideranda erant, quae oportuit per diversa caeremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem: sicut una medicina, si sit efficax, sufficit quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam [η]. Sed propter debilitatem et imperfectionem eius quod est ad finem, oportet eam multiplicari: sicut multa remedia adhibentur infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Caeremoniae autem veteris legis invalidae et imperfectae erant et ad repraesentandum Christi mysterium, quod est superexcellens; et ad subiugandum mentes hominum Deo. Unde Apostolus dicit, *ad Heb.* vii * (Vers. 18 sq.): *Reprobatio fit praecedentis mandati, propter infirmitatem et inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit huiusmodi caeremonias multiplicari.

α) *praecepta.* – Om. ABCDEFGHKL.
β) *imponere.* – *tollere* ABCDEFGILpH.
γ) *intus.* – *iuris* B, *metis* K.
δ) *magis.* – *etiam* Pa.
ε) *prompti.* – *proni* Pa.
ζ) *quod.* – Om. ACDEFGIKLpBH; ante *multiplices* addunt *qui* EH, *per* F.
η) *medicinam.* – *medicinas* codices; et mox pro *eam*, *ea.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriae, et superbiae quae in Iudaeorum cordibus nasceretur si omnia praecepta legis implerent, non propter hoc praetermisit Deus multa caeremonialia praecepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

AD TERTIUM DICENDUM quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a θ quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus; sicut etiam Rabbi Moyses Aegyptius dicit *. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum daemonum declinarent. θ · * *Doct. Perplex.* part. III, c. III.

θ) *a*. – Om. codices et *a*.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CAEREMONIAE VETERIS LEGIS CONVENIENTER DIVIDANTUR IN SACRIFICIA, SACRA, SACRAMENTA ET OBSERVANTIAS

Ad Coloss., cap. II, lect. IV.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caeremoniae veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia, sacra, sacramenta* et *observantias*. Caeremoniae enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quae figurabatur sacrificium quo Christus se obtulit *oblationem et hostiam Deo,* ut dicitur *ad Ephes.* V *. Ergo sola sacrificia erant caeremonialia. (* Vers. 2.)

2. PRAETEREA, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum Altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distingui *sacramenta* contra sacrificia.

3. PRAETEREA, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum: secundum quem modum tabernaculum et vasa eius sacrificari α dicebantur. Sed omnia caeremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est *. Ergo caeremonialia omnia sacra erant. Non ergo una pars caeremonialium debet *sacra* nominari. (* Art. I.)

4. PRAETEREA, observantiae ab *observando* dicuntur. Sed omnia praecepta legis observari debebant: dicitur enim *Deut.* VIII *: *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata eius atque iudicia et caeremonias.* Non ergo *observantiae* debent poni una pars caeremonialium. (* Vers. II.)

5. PRAETEREA, solemnitates inter caeremonialia computantur: cum sint in umbram β futuri, ut patet *ad Colos.* II *. Similiter etiam oblationes et munera; ut patet per Apostolum, *ad Heb.* IX *. Quae tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est praedicta distinctio caeremonialium. (* Vers. 16 sq.; * Vers. 9.)

SED CONTRA EST quod in veteri lege singula praedicta caeremoniae vocantur. Sacrificia enim dicuntur caeremoniae *Num.* XV *: *Offerat vitulum et sacrificia eius ac libamenta, ut caeremoniae eius postulant.* De sacramento etiam ordinis dicitur *Levit.* VII *: *Haec est unctio Aaron et filiorum eius in caeremoniis.* De sacris etiam dicitur *Exod.* XXXVIII *: *Haec sunt instrumenta tabernaculi testimonii in caeremoniis Levitarum.* De observantiis etiam dicitur III *Reg.* IX *: *Si aversi fueritis, non sequentes me, nec observantes caeremonias quas proposui vobis.* (* Vers. 24.; * Vers. 35.; * Vers. 21.; * Vers. 6.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt γ et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis,* quae in Dei reverentiam offeruntur. – Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra:* sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi. – Ex parte autem colentium duo possunt considerari. Scilicet et eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum: et ad hoc pertinent *sacramenta.* Et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt: et ad hoc pertinent *observantiae,* puta in cibis et vestimentis et aliis huiusmodi. (* Art. I, 2.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sacrificia oportebat offerri et in aliquibus locis, et per aliquos homines: et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per sacrificia significatur Christus immolatus, ita etiam per sacramenta et sacra illorum figurabantur sacramenta et sacra novae legis; et per eorum observantias figurabatur conversatio populi novae legis. Quae omnia ad Christum pertinent.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sacrificium novae legis, idest Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor: *sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum,* ut dicitur *ad Heb.* ult. * Et ideo hoc sacrificium etiam est sacramentum. Sed sacrificia veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant: et ideo non dicuntur sacramenta. Sed ad hoc designandum seorsum erant quaedam sacramenta in veteri lege, quae erant figurae futurae consecrationis. Quamvis etiam quibusdam consecrationibus quaedam sacrificia adiungerentur. (* Vers. 12.)

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam sacrificia et

α) *sacrificari*. – *sanctificari* BCDEFGHIKL.
β) *in umbram*. – *umbra* EF.

γ) *possunt*. – *potest* codices.

δ sacramenta erant sacra [δ]. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta: et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum.

Ad quartum dicendum quod ea quae pertinebant ad conversationem populi colentis Deum, retinebant sibi commune nomen observantiarum, inquantum a praemissis deficiebant. Non enim dicebantur sacra, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa eius. Sed per quandam consequentiam [ε] erant caeremonialia, inquantum pertinebant ad quandam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum quod, sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus: unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. - Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur: unde Apostolus dicit, *ad Heb.* v *: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia.* * Vers. 1.

δ) *etiam... sacra. - sacrificia et etiam sacramenta erant* ed. *a*, *sacra aut sacrificia et sacramenta erant* P; *sacra* om. ACDGHIpB, *erant sacra* om. L. - *Sed ... sacra* om. EFL.

ε) *consequentiam. - convenientiam* EFK*a*.

QUAESTIO CENTESIMASECUNDA

DE CAEREMONIALIUM PRAECEPTORUM CAUSIS

IN SEX ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de causis caeremonialium praeceptorum *. [* Cf. qu. ci, Introd.]

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum praecepta caeremonialia habeant causam.

Secundo: utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem.

Tertio: de causis sacrificiorum.

Quarto *: de causis sacramentorum. [* Cf. art. 4, 5.]

Quinto: de causis sacrorum.

Sexto: de causis observantiarum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CAEREMONIALIA PRAECEPTA HABEANT CAUSAM

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caeremonialia praecepta non habeant causam. Quia super illud *Ephes.* II * [* Vers. 15.], *Legem mandatorum decretis evacuans,* dicit Glossa * [* Interlin.]: *idest, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, idest praeceptis evangelicis, quae ex ratione sunt.* Sed si observantiae veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novae legis. Non ergo caeremoniales observantiae veteris legis habebant aliquam rationem.

2. PRAETEREA, vetus lex successit legi naturae. Sed in lege naturae fuit aliquod praeceptum quod nullam rationem habebat nisi ut hominis obedientia probaretur; sicut Augustinus dicit, VIII *super Gen. ad litt.* * [* Cap. VI, XIII.], de prohibitione ligni vitae. Ergo etiam in veteri lege aliqua praecepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quae de se nullam rationem haberent.

3. PRAETEREA, opera hominis dicuntur moralia secundum quod sunt a ratione. Si igitur caeremonialium praeceptorum sit aliqua ratio, non different [α] a moralibus praeceptis. Videtur ergo quod caeremonialia praecepta non habeant aliquam causam: ratio enim praecepti ex aliqua causa sumitur.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo XVIII * [* Vers. 9.]: *Praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos.* Sed caeremonialia sunt praecepta Dei. Ergo sunt lucida. Quod non esset nisi haberent rationabilem causam. Ergo praecepta caeremonialia habent rationabilem causam [β].

RESPONDEO DICENDUM quod, cum *sapientis sit ordinare,* secundum Philosophum, in I *Metaphys.* * [* Cap. II, n. 3. - S. Th. lect. II.], ea quae ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit, *ad Rom.* XIII * [* Vers. 1.]. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur. Primo quidem, quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis: ea enim quae casu eveniunt praeter intentionem finis, vel quae non serio fiunt sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini. Et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine: sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione, quae est finis eius, ut dicitur in II *Physic.* * [* Cap. IX, n. 2. - S. Th. lect. XV.] Manifestum est autem quod praecepta caeremonialia, sicut et omnia alia praecepta legis, sunt ex divina sapientia instituta: unde dicitur *Deut.* IV * [* Vers. 6.]: ***Haec*** *est sapientia vestra et intellectus coram populis.* Unde necesse est dicere quod praecepta caeremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causae assignari possunt [γ].

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod observantiae veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc, quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant: puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud: inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novae legis, quae praecipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod prohibitio ligni scientiae boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum: sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur. Et sic etiam caeremonialia praecepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

AD TERTIUM DICENDUM quod praecepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas: sicut, *Non occides, Non furtum facies.* Sed praecepta caeremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est.

α) *different.* – *differant* F, *differunt* G, *differrent* PKa.
β) *Ergo . . . causam.* – Om. PDEIa.
γ) *possunt.* – *possint* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PRAECEPTA CAEREMONIALIA HABEANT CAUSAM LITTERALEM, VEL FIGURALEM TANTUM

Ad Rom., cap. IV, lect. II.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praecepta caeremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter praecepta enim caeremonialia praecipua [α] erant circumcisio, et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem: quia utrumque istorum datum [β] est in signum. Dicitur enim *Gen.* XVII * (* Vers. 11.): *Circumcidetis carnem praeputii vestri, ut sit in signum foederis inter me et vos.* Et de celebratione Phase dicitur *Exod.* XIII * (* Vers. 9.): *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos.* Ergo multo magis alia caeremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. PRAETEREA, effectus proportionatur suae causae. Sed omnia caeremonialia sunt figuralia, ut supra * (* Qu. CI, art. 2.) dictum est. Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. PRAETEREA, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quaedam sunt in praeceptis caeremonialibus quae non videntur differre utrum sic vel sic fiant: sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis huiusmodi particularibus circumstantiis. Ergo praecepta veteris legis non habent rationem litteralem.

SED CONTRA, sicut praecepta caeremonialia figurabant Christum, ita etiam historiae Veteris Testamenti: dicitur enim I *ad Cor.* X * (* Vers. 11.), quod *omnia in figuram contingebant illis.* Sed in historiis Veteris Testamenti, praeter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam praecepta caeremonialia, praeter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * (* Art. praeced.) dictum est, ratio eorum quae sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem praeceptorum caeremonialium est duplex: ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant praesens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit, *super Osee* * (* Cap. I, vers. 3.). Sic igitur rationes praeceptorum caeremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt. Uno modo, ex ratione cultus divini qui erat pro tempore illo observandus. Et rationes istae sunt litterales: sive pertineant ad vitandum idololatriae cultum; sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia; sive ad insinuandam excellentiam divinam; vel etiam ad designandam dispositionem mentis quae tunc requirebatur in colentibus Deum. – Alio modo possunt eorum rationes assignari secundum quod ordinantur ad figurandum Christum. Et sic habent rationes figurales et mysticas: sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad allegoriam; sive ad mores populi Christiani, quod pertinet ad moralitatem; sive ad statum futurae gloriae, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad anagogiam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut intellectus metaphoricae locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes caeremoniarum legis quae sunt commemorativae beneficiorum Dei propter quae instituta sunt, vel aliorum huiusmodi quae ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde [γ] quod assignetur causa celebrationis Phase quia est signum liberationis ex Aegypto, et quod circumcisio est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham, pertinet ad causam litteralem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procederet, si caeremonialia praecepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad praesentialiter Deum colendum.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut in legibus humanis dictum est * (* Qu. XCVI, art. 1, 6.) quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed haec sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multae particulares determinationes in caeremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

α) *praecipua.* – *praecipue* vel *praecipuae* codices.
β) *datum.* – *dictum* ABCDGILpH.
γ) *Unde.* – *oportet* addunt Pa; eaedem pro *quia, quod;* pro *pertinet, quod pertinet* P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM POSSIT ASSIGNARI CONVENIENS RATIO CAEREMONIARUM QUAE AD SACRIFICIA PERTINENT

In Psalm. XXXIX; *In Isaiam*, cap. I; *In Ioan.*, cap. I, lect. XIV.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari caeremoniarum quae ad sacrificia pertinent * (* Vide librum *Levit.* passim.). Ea enim quae in sacrificium offerebantur, sunt illa quae sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam: sicut animalia quaedam, et panes quidam. Sed tali sustentamento Deus non indiget; secundum illud Psalmi XLIX * (* Vers. 13.):

Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Praeterea, in sacrificium [α] divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bovum, ovium et caprarum; et de avibus, communiter quidem turtur et columba; specialiter autem in emundatione [β] leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem alia animalia sunt eis nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Praeterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Praeterea, indifferenter offerri mandantur [γ] turtures et columbae. Sicut igitur mandantur offerri *pulli columbarum*, ita etiam pulli turturum.

5. Praeterea, Deus est auctor vitae non solum hominum, sed etiam animalium; ut patet per id quod dicitur *Gen.* I * (* Vers. 20 sqq.). Mors autem opponitur vitae. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia. Praecipue quia etiam Apostolus monet, *Rom.* XII * (* Vers. 1.), *ut exhibeamus nostra corpora hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Praeterea, si animalia Deo in sacrificium [δ] non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, praecipue in avibus, ut patet *Levit.* I * (* Vers. 15 sq.).

7. Praeterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi aut caeci, aut aliter maculosi.

8. Praeterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare; secundum illud Apostoli, I *Cor.* X * (* Vers. 18.): *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quaedam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, et pectusculum et armus dexter.

9. Praeterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiae pacificae et hostiae pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum: fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus; et tamen [ε] in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Praeterea, omnes hostiae pacificae unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quod quorundam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorundam autem possent, ut mandatur *Levit.* VII * (* Vers. 15 sq.).

11. Praeterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis, in Dei reconciliationem, unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Praeterea, omnia animalia quae offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quod de terrae nascentibus diversimode fiebat oblatio: nunc enim offerebantur spicae, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula.

13. Praeterea, omnia quae in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo praeter animalia, solum haec Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus et sal.

14. Praeterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repraesentat mel, quam de mordacitate, quam repraesentat sal: dicitur enim *Eccli.* XXIV * (* Vers. 27.): *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum; et praecipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quae pertinent ad caeremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur *Levit.* I * (* Vers. 13.): *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino.* Sed sicut dicitur *Sap.* VII * (* Vers. 28.), *neminem diligit Deus nisi qui cum sapientia inhabitat:* ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illae caeremoniae sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * (* Art. praeced.) dictum est, caeremoniae veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa caeremoniarum quae ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens [ζ]. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quae homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem. Et hoc repraesentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David, I *Paral.* XXIX * (* Vers. 14.): *Tua sunt omnia; et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium

---

α) *in sacrificium.* – *sacrificium* EF; pro *offerebantur*, *offerebatur* PEFK*a*.

β) *emundatione.* – *emundationibus* codices; pro *leprosi*, *leprosis* ACDEGHLρB, *leprosorum* FK.

γ) *mandantur.* – *mandabantur* Pa hic et mox.

δ) *sacrificium.* – *sacrificia* E, *sacrificio* ceteri.

ε) *et tamen.* – *attamen* ABCDGHIKL.

ζ) *sacrificium offerens.* – *mens* (om F) *sacrificium offerentis* EF.

creationis rerum et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda.

Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter [η] hoc prohibebatur in lege offerre sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud *Exod.* XXII * (* Vers. 20.): *Qui immolat diis, occidetur, praeter Domino soli.* Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo, ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam praecepta de sacrificiis non fuerunt data populo Iudaeorum nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem: quasi huiusmodi sacrificia sint instituta ut populus ad sacrificandum promptus, huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Ierem. VII * (* Vers. 22.): *Non sum locutus cum patribus vestris, et non praecepi eis, in die qua eduxi eos de terra Aegypti, de verbo holocautomatum et victimarum.*

Inter omnia autem dona quae Deus humano generi iam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum: unde dicitur Ioan. III * (* Vers. 16.): *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam.* Et ideo potissimum sacrificium est quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis,* ut dicitur *ad Ephes.* V * (* Vers. 2.). Et propter hoc omnia alia [θ] sacrificia offerebantur in veteri lege ut hoc unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit, *ad Heb.* X * (* Vers. 11 sq.), quod sacerdos veteris legis *easdem saepe offerebat hostias, quae nunquam possunt auferre peccata: Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figurae, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendae [ι] ex vero sacrificio Christi.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quae offerebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur Isaiae I * (* Vers. 11.): *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum, nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra * (* In corpore.) dictum est, tum ad excludendam idololatriam; tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum; tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae factae [κ] per Christum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quantum ad omnia praedicta * (* Cf. resp. ad 1.), conveniens ratio fuit quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem, ad excludendum idololatriam. Quia omnia alia animalia offerebant idololatrae diis suis, vel eis ad maleficia utebantur: ista autem animalia apud Aegyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur *Exod.* VIII * (* Vers. 26.): *Abominationes Aegyptiorum immolabimus Domino Deo nostro.* Oves enim colebant; hircos venerabantur, quia in eorum figura daemones apparebant; bobus [λ] autem utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant.

Secundo, hoc conveniens erat ad praedictam ordinationem mentis in Deum. Et hoc dupliciter. Primo quidem, quia huiusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita: et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum. Alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata: vel, si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. – Secundo, quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur. Quia, ut dicitur in Glossa *Levit.* I * (* Isidori, in princip. libri.), *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; haedum, cum lasciviam superamus; turturem, dum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur.* In columba vero manifestum est quod significatur caritas [μ] et simplicitas mentis.

Tertio vero, conveniens fuit haec animalia offerri in figuram Christi. Quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati. In turture et columba duarum naturarum coniunctio monstrabatur:* vel in turture castitas, in columba caritas significatur. *In similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur* [ν].

AD TERTIUM DICENDUM quod pisces, quia in aquis [ξ] vivunt, magis sunt alieni ab homine quam alia animalia, quae vivunt in aere, sicut et homo. Et iterum pisces, ex aqua extracti, statim moriuntur: unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

AD QUARTUM DICENDUM quod in turturibus meliores sunt maiores quam pulli; in columbis autem e converso. Et ideo, ut Rabbi Moyses dicit * (* *Doct. Perplex.*, part. III, c. XLVI.), mandantur offerri turtures et pulli columbarum: quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

AD QUINTUM DICENDUM quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum. Et ideo etiam igni cremabantur: quia per ignem decocta fiunt apta humano usui.

η) *propter.* – *et propter* codices. – Pro *offerre, offerri* P.
θ) *alia.* – Om. EFL.
ι) *sumendae.* – *faciendae* ABCDGHIL, *accipiendae* EF.
κ) *factae.* – Om. P.
λ) *bobus.* – *hominibus* DF. – Pro *autem*, *etiam* PsH et *a*; pro *utebantur*, *ancillabantur* AEF, *ancillebant* C, *ancillebantur* BDL, spat. vac. G; *bobus autem utebantur* om. pH.
μ) *caritas.* – *castitas caritas* pC, *castitas* Pa.
ν) *aspersio... figurabatur.* – *conspersionem... figurabant* codices, *aspersionem... figurabatur* ed. *a*.
ξ) *quia in aquis.* – *qui in aqua* Pa. – Eaedem pro *alia, cetèra.*

Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum. Et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis: ac si illa animalia loco eorum occiderentur, ad significandum expiationem peccatorum.

Per occisionem etiam huiusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos, quibus idololatrae animalia idolis immolabant. – Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit *, *lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa*. Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

[* Loc. cit., cap. XLIX.]

Ad septimum dicendum quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur: propter quod etiam prohibitum erat * *ne mercedem prostibuli, aut pretium canis* [o], *in domum Dei offerrent* *. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem: quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia, propter teneritudinem.

[* *Deut.* cap. XXIII, vers. 18.] [* D. 937.]

Ad octavum dicendum quod triplex erat sacrificiorum genus. Quoddam erat quod totum comburebatur: et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum*. Huiusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam maiestatis ipsius, et amorem bonitatis eius: et conveniebat perfectionis statui in impletione consiliorum. Et ideo totum comburebatur: ut sicut totum animal, resolutum in vaporem, sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem, et omnia [π] quae ipsius sunt, Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda.

Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati: et conveniebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum. Quod dividebatur in duas partes: nam una pars eius comburebatur, alia vero cedebat in usum sacerdotum; ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum. Nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis: tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quae pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret. Et quia hoc non esset satisfactio pro peccato: si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerrent [ρ].

Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quae offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accepti vel accipiendi: et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebantur in tres partes: nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium; ad significandum quod salus hominis procedit a Deo, dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur.

Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium: sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris, in honorem Dei; adeps vero adurebatur in igne. Cuius ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatrae enim bibebant [σ] de sanguine victimarum, et comedebant adipes; secundum illud *Deut.* XXXII *: *De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum*. – Secunda ratio est ad informationem humanae vitae. Prohibebatur enim eis usus sanguinis, ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem: unde dicitur *Gen.* IX *: *Carnem cum sanguine non comedetis: sanguinem enim animarum vestrarum requiram*. Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam: unde dicitur Exech. XXXIV *: *Quod crassum erat, occidebatis*. – Tertia ratio est propter reverentiam divinam. Quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cuius dicitur anima esse in sanguine *: adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat. Et ideo ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. – Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo caritatis eius, per quam se obtulit Deo pro nobis.

[* Vers. 38.] [* Vers. 4 sq.] [* Vers. 3.] [* *Levit.* cap. XVII, vers. 11, 14.]

De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat pectusculum et armus dexter, ad excludendum quandam divinationis speciem quae vocatur spatulamantia: quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris. Et ideo ista offerentibus subtrahebantur. – Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quae significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum quod, quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus: nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, qui [τ] maiora animalia offerre non poterant. Et quia hostiae pacificae gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi, propter altitudinem volatus, congruunt perfectioni holocaustorum: et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

---

o) *canis*. – *carnis* PGpF et *a*.
π) *omnia*. – *alia* ABCDEFGHKL.
ρ) *offerrent*. – *offerebant* ACD, *offerretur* Pa.
σ) *bibebant*. – *libabant* ACDEFGKLpBH et *a*.
τ) *qui*. – *quia* Pa.

AD DECIMUM DICENDUM quod inter omnia sacrificia holocaustum erat praecipuum: quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat hostia pro peccato: quae comedebatur solum in atrio a sacerdotibus, et [ν] in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant hostiae pacificae pro gratiarum actione: quae comedebantur ipso die, sed ubique in Ierusalem *. Quartum vero locum tenebant hostiae pacificae ex voto: quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem; secundo, propter offensam commissam; tertio, propter beneficia iam suscepta; quarto, propter beneficia sperata.

* Cf. *Deut.* cap. XII.

AD UNDECIMUM DICENDUM quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra * dictum est. Et ideo alia hostia mandatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatae personae. *Est autem attendendum*, ut Rabbi Moyses dicit *, *quod quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum *; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis, hircus.*

* Qu. LXXIII, art. 10.
* Loc. cit. in resp. ad 4.
* D. 703, 716.

AD DUODECIMUM DICENDUM quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium: ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret farinam vel spicas.

Causa vero figuralis est quia panis significat Christum, qui est *panis vivus*, ut dicitur Ioan. VI *. Qui quidem erat sicut in spica, pro statu legis naturae, in fide Patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis prophetarum [φ]; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, idest formatus Spiritu Sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero quasi in craticula adustus.

* Vers. 41, 51.

AD DECIMUMTERTIUM DICENDUM quod ea quae in usum hominis veniunt de terrae nascentibus, vel sunt in cibum: et de eis offerebatur panis. Vel sunt in potum: et de his offerebatur vinum. Vel sunt in condimentum: et de his offerebatur oleum et sal. Vel sunt in medicamentum: et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum.

Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis eius, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam; thus orationem.

AD DECIMUMQUARTUM DICENDUM quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum. Tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. – Fermentum vero non offerebatur, ad excludendam corruptionem. Et forte etiam in sacrificiis idolorum solitum erat offerri.

Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis: sacrificia autem Dei debent esse incorrupta, Et etiam quia in sale significatur discretio sapientiae; vel etiam mortificatio carnis.

Thus autem offerebatur [χ] ad designandam devotionem mentis, quae est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonae famae: nam thus et pingue est, et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiae non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus *.

* *Num.* cap. V, vers. 15.

ν) *et.* – Om. Pa.
φ) *prophetarum.* – *et prophetarum* aliquae editiones.
χ) *offerebatur.* – *Deo* addunt Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ASSIGNARI POSSIT SUFFICIENS RATIO CAEREMONIARUM QUAE AD SACRA PERTINENT

Ad Coloss., cap. II, lect. IV; *Ad Hebr.*, cap. IX, lect. I.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caeremoniarum veteris legis quae ad sacra pertinent *, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, *Act.* XVII *: *Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic, caeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum, vel templum, in lege veteri est institutum.

* Vide *Exod.* c. XXV sqq.; III *Reg.* c. V sqq.; II *Paral.* cap. II sqq.; *ad Heb.* cap. IX.
* Vers. 24.

2. PRAETEREA, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum. Sed tabernaculum designabat statum veteris legis. Non ergo debuit mutari per aedificationem alicuius templi.

3. PRAETEREA, divina lex praecipue etiam [α] debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa: sicut patet in nova lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. PRAETEREA, tabernaculum, seu templum, ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo praecipue oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum, seu templum, per quaedam vela distingueretur.

5. PRAETEREA, virtus primi moventis, qui [β] est Deus, primo apparet in parte orientis, a qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse

α) *etiam.* – Om. Pa.
β) *qui.* – *quae* P.

dispositum magis versus orientem quam versus occidentem.

* Vers. 4. 6. Praeterea, *Exod.* xx * Dominus praecepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem.* Inconvenienter igitur in tabernaculo, vel in templo, fuerunt [γ] sculptae imagines cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare, sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

* Vers. 24. * Vers. 26. 7. Praeterea, Dominus praecepit, *Exod.* xx *: *Altare de terra facietis mihi.* Et iterum *: *Non ascendes ad altare meum per gradus.* Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel aere contextis; et tantae altitudinis ut ad illud nisi per gradus ascendi non posset. Dicitur enim *Exod.* xxvii * (* Vers. 1 sq.): *Facies et altare de lignis setim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine; et operies illud aere.* Et *Exod.* xxx * (* Vers. 1 sq.) dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata, de lignis setim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Praeterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum: quia nec in operibus naturae aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo, vel domui, sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet cortinae, saga cilicina, pelles arietum rubricatae, et pelles hyacinthinae.

9. Praeterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cuius subiectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et eius vasa consecrabantur: cum essent quaedam corpora inanimata.

* Vers. 2. 10. Praeterea, in Psalmo xxxiii * dicitur: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod caeremoniae sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Heb.* viii * (* Vers. 4 sq.), quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbrae deserviunt caelestium: sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valde rationabile est quod imaginem caelestium repraesentat. Ergo caeremoniae sacrorum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc praecipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quae communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur [δ]; ea vero quae habent aliquam excellentiae discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale habitaculum [ε], et specialia vasa, et speciales ministri ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad maiorem Dei reverentiam adducerentur.

Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est * (* Art. 2; qu. c, art. 12; qu. ci, art. 2.), institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliud figurari debet, ut scilicet eius aliquam similitudinem repraesentet. Et ideo etiam oportuit aliqua specialia observari in his quae pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo respicit: scilicet Deum, qui colitur; et homines colentes. Ipse igitur Deus, qui colitur, nullo corporali loco clauditur: unde propter ipsum non oportuit tabernaculum [ζ] fieri, aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt: et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum, institui [η] ad cultum Dei, propter duo. Primo quidem, ut ad huiusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum maiori reverentia accederent. Secundo, ut per dispositionem talis templi, vel tabernaculi, significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam divinitatis vel humanitatis Christi.

Et hoc est quod Salomon dicit, III *Reg.* viii * (* Vers. 27.): *Si caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi tibi?* Et postea * (* Vers. 29 sq.) subdit: *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti, Erit nomen meum ibi; ut exaudias deprecationem servi tui et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod *nomen Dei habitet ibi,* idest ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quae ibi fiebant vel dicebantur; et quod, propter reverentiam loci, orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quae facta est solum per Christum: est tamen immutatus quantum ad conditionem populi qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto, non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David [θ] et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo aedificatum fuit templum, in loco quem designaverat Abraham, ex divina demonstratione, ad immolandum. Dicitur enim *Gen.* xxii * (* Vers. 2.), quod Dominus mandavit Abrahae ut *offerret filium suum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi.* Et postea * (* Vers. 14.) dicit quod *appellavit nomen illius loci, Dominus videt,* quasi secundum Dei praevisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Pro-

γ) *vel in templo, fuerunt.* – *fuerunt vel in templo* ABCDEFGHIL.
δ) *revereatur.* – *reveretur* ABCDEFGI, *reverentur* HL; pro *admiretur et revereatur, admirantur et reverentur* H, *admiratur et eo (ea* FK, *etiam ea* sB, om. *a) reveretur* ceteri et *a.*
ε) *habitaculum.* – *tabernaculum* Pa; *tempora ... specialia* om. H.
ζ) *tabernaculum.* – *speciale tabernaculum* Pa.
η) *institui.* – *instrui* Pa.
θ) *David.* – *regis* addunt Pa.

pter quod dicitur *Deut.* XII *: *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.*

* Vers. 5 sq.

Locus autem ille designari non debuit per aedificationem templi ante tempus praedictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat *. Prima est ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et iurgia. Et ideo non fuit aedificatum templum donec haberent regem, per quem posset huiusmodi iurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et haec est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi.

* Doct. Perplex., part. III, c. XLV.

Ratio autem figuralis esse potest quia per haec duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status praesentis vitae mutabilis. Per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futurae vitae, quae omnino invariabilis ι est. Et propter hoc in aedificatione templi dicitur quod non est auditus sonitus mallei vel securis, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. – Vel per tabernaculum significatur status veteris legis: per templum autem a Salomone constructum, status novae legis. Unde ad constructionem tabernaculi soli Iudaei sunt operati: ad aedificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi, vel tabernaculi, potest esse et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriae. Quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant: et ideo, ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinae, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur. – Et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus. Et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novae legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus. Et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege.

Quantum vero ad ea quae pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata in quibus conveniebant ad laudem Dei, quae dicebantur synagogae: sicut et nunc dicuntur ecclesiae, in quibus populus Christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogae: quia ipsum sacrificium ecclesiae spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii a loco doctrinae.

Ratio autem figuralis esse potest quia per hoc significatur unitas ecclesiae, vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi, vel tabernaculi, repraesentabatur unitas Dei, vel unitas ecclesiae; ita etiam in distinctione tabernaculi, vel templi, repraesentabatur distinctio eorum quae Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quae vocabatur *Sancta Sanctorum,* quae erat occidentalis; et aliam quae vocabatur *Sancta,* quae erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Haec igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei. Sic enim diversae partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quae Sancta Sanctorum dicitur, figurabat saeculum altius, quod est spiritualium substantiarum: pars vero illa quae dicitur Sancta, exprimebat mundum corporalem. – Et ideo Sancta a Sanctis Sanctorum distinguebantur κ quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur: scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, idest linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis quae inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis. Et hoc λ ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis incorporales substantiae. – Et ideo in interius tabernaculum, idest in Sancta Sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno, introibat: ut designaretur quod haec est finalis perfectio hominis, ut ad illud μ saeculum introducatur. In tabernaculum vero exterius, idest in Sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat: quia ipsa corpora ν populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes per considerationem attingere possunt.

Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit, *ad Heb.* IX *: quia ad illud tabernaculum *semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes.* Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta Sanctorum, significatur vel caelestis gloria: vel etiam status spiritualis novae legis, qui est quaedam inchoatio futurae gloriae. In quem statum nos Christus introduxit: quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos, semel in anno, solus in Sancta Sanctorum intrabat. – Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis. Quod velum quatuor coloribus erat ornatum: bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpura autem, ad figurandum passiones quas Sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto ξ, ad significandum caritatem geminam Dei et proximi; hyacintho

* Vers. 6 sqq.

ι) *invariabilis.* – *immutabilis* Pa.
κ) *distinguebantur.* – *distinguebatur* PFHa.
λ) *hoc.* – Om. P; pro *materia, in materia* codices; *Et ideo* om. P.
μ) *illud.* – *aliud* EF.
ν) *corpora.* – *corporalia* Pa. – Pro *sapientes, sacerdotes* ed. *a.*
ξ) *cocco bis tincto.* – *coccus bis tinctus* codices.

autem significabatur caelestis meditatio. – Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes. Nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quae in atrio offerebantur. Sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum. Quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio: quia quaedam erant velata populo circa mysterium Christi, quae sacerdotibus erant nota. Non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo testamento, ut habetur
* Vers. 5. *Ephes.* III *.

Ad quintum dicendum quod adoratio ad occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam: nam omnes gentiles, in reverentiam solis, adorabant ad orientem; unde dicitur
* Vers. 16. *Ezech.* VIII *, quod quidam *habebant dorsa contra templum Domini et facies ad orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum, tabernaculum habebat Sancta Sanctorum ad occidentem, ut versus occidentem adorarent.

Ratio etiam figuralis esse potest quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad figurandum mortem Christi, quae significatur per occa-
* Vers. 5. sum; secundum illud Psalmi LXVII *: *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum quod eorum quae in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis. Litteralis quidem, per relatio-
* In resp. ad 4. nem ad cultum divinum. Et quia dictum est * quod per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta Sanctorum, significabatur saeculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur. Scilicet *arca testamenti, in qua erat urna aurea habens manna, et virga*
* Ad Heb. c. IX, vers. 4. *Aaron quae fronduerat, et tabulae* * in quibus erant scripta decem praecepta legis. Haec autem arca sita erat inter duos *cherubim,* qui se mutuis vultibus respiciebant. Et super arcam erat quaedam
o tabula °, quae dicebatur *propitiatorium,* super alas cherubim, quasi ab ipsis cherubim portaretur: ac si imaginaretur quod illa tabula esset sedes Dei. Unde et propitiatorium dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur, ad preces summi sacerdotis. Et ideo quasi portabatur a cherubim, quasi Deo obsequentibus: arca vero testamenti erat quasi scabellum sedentis supra propitiatorium. – Per haec autem tria designantur tria quae sunt in illo altiori saeculo. Scilicet Deus, qui super omnia
* D. 366. est, et incomprehensibilis omni creaturae *. Et propter hoc nulla similitudo eius ponebatur, ad repraesentandam eius invisibilitatem. Sed ponebatur quaedam figura sedis eius: quia scilicet creatura comprehensibilis est, quae est subiecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori saeculo spirituales substantiae, quae angeli dicuntur. Et hi significantur per duos cherubim; mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud *Iob* XXV *: * Vers. 2.
Qui facit concordiam in sublimibus. Et propter hoc etiam non fuit unus tantum cherubim, ut designaretur multitudo caelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus praeceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili saeculo rationes omnium eorum quae in hoc saeculo perficiuntur quodammodo clausae, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice. Et hoc significabatur per arcam, in qua repraesentabantur, per tria ibi contenta, tria quae sunt potissima in rebus humanis: scilicet sapientia, quae repraesentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quae repraesentabatur per virgam Aaron; vita, quae repraesentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitae. Vel per haec tria significabantur tria Dei attributa: scilicet sapientia, in tabulis; potentia, in virga; bonitas, in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo datum π, et π
ideo in memoriam divinae misericordiae conservabatur. – Et haec tria etiam figurata sunt in visione Isaiae *. Vidit enim Dominum sedentem * Cap. VI.
super solium excelsum et elevatum; et Seraphim assistentes; et domum impleri a gloria Dei. Unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloria eius.* – Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum, quod prohibebatur primo legis praecepto: sed in signum ministerii, ut dictum est.

In exteriori vero tabernaculo, quod significat praesens saeculum, continebantur etiam tria: scilicet *altare thymiamatis,* quod erat directe contra arcam; *mensa propositionis,* super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quae tria videntur respondere tribus quae erant in arca clausa, sed magis manifeste eadem repraesentabant: oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci quam sint in mente divina et angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia, quae intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. – Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere: et hoc etiam significabatur per virgam. Nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo: dicitur enim *Apoc.* VIII * quod per fumum aromatum * Vers. 3; cf. cap. XIX, vers. 8.
significantur *iustificationes sanctorum.* Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis: quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo

---

o) *tabula.* – *lapidea* addunt Pa.

π) *datum.* – *data* ABCDEFIKL.

offert[ρ], quasi in altari thymiamatis. – Per mensam autem significatur nutrimentum[σ] vitae, sicut et per manna. Sed hoc est communius et grossius nutrimentum: illud autem suavius et subtilius. – Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari: quia australis pars est dextera pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II *de Caelo et Mundo* * [* Cap. II, n. 10. - S. Th. lect. III.]; sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cetera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud *Prov.* III * [* Vers. 16.]: *In sinistra illius divitiae et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia[τ] et spiritualem sapientiam: quia per eam et spiritualis sapientia et temporalia dispensantur.

Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulae legis, ad tollendam legis oblivionem: unde dicitur *Exod.* XXIV * [* Vers. 12.]: *Dabo tibi duas tabulas lapideas et legem ac mandata quae scripsi, ut doceas filios Israel.* – Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron: unde dicitur *Num.* XVII * [* Vers. 10.]: *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut servetur*[υ] *in signum rebellium filiorum Israel.* – Manna autem conservabatur in arca, ad commemorandum beneficium quod Dominus praestitit filiis Israel in deserto: unde dicitur *Exod.* XVI * [* Vers. 32.]: *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut noverint panes de quibus alui vos in solitudine.* – Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Iosephus dicit * [* Antiquit., lib. III, cap. VII, VIII.], ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi: quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. – Altare vero thymiamatis erat institutum ut iugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris: tum propter venerationem tabernaculi; tum etiam in remedium fetoris quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quae sunt fetida, despiciuntur quasi vilia: quae vero sunt boni odoris, homines magis appretiant. – Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes, in templo victum habere debebant: unde duodecim panes superpositos mensae, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII * [* Vers. 4.]. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriae: nam gentiles in sacris lunae proponebant mensam coram idolo lunae; unde dicitur Ierem. VII * [* Vers. 18.]: *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginae caeli.*

In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quae erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui huiusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum. Sed ad altare interius, in quo ipsa devotio et sanctitas populi Deo offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum, ad removendum cultum idololatriae: nam gentiles infra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum, qui figurabatur. Est autem considerandum quod ad designandum imperfectionem legalium figurarum, diversae figurae fuerunt institutae in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium: quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris,* ut dicitur I Ioan. II *. – Et conve- [* Vers. 2.] nienter hoc propitiatorium a Cherubim portatur: quia de eo scriptum est, *Adorent eum omnes angeli Dei,* ut habetur *Heb.* I *. – Ipse etiam si- [* Vers. 6.] gnificatur per arcam: quia sicut arca erat constructa de lignis setim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata: quia Christus fuit plenus sapientia et caritate, quae per aurum significantur[φ]. Intra arcam autem erat urna aurea, idest sancta anima; habens manna, idest *omnem plenitudinem divinitatis*[χ] *. Erat etiam in arca virga, idest potestas [* Ad Coloss. cap. II, vers. 9.] sacerdotalis: quia ipse est *factus sacerdos in aeternum* *. Erant etiam ibi tabulae testamenti: [* Ad Heb. cap. VI, vers. 20.] ad designandum quod ipse Christus est legis dator. – Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit *, *Ego sum lux mundi:* [* Ioan. cap. VIII, vers. 12.] per septem lucernas, septem dona Spiritus Sancti. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Ioan. VI *, [* Vers. 41, 51.] *Ego sum panis vivus:* duodecim autem[ψ] panes significant duodecim Apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiae, quae etiam illuminat et spiritualiter reficit. – Ipse etiam Christus significatur per duplex altare[ω] holocaustorum et thymiamatis. Quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera: sive illa quibus carnem affligimus, quae offeruntur quasi[αα] in altari holocaustorum; sive illa quae, maiore mentis perfectione, per spiritualia perfectorum desideria, Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud *ad Heb.* ult. *, *Per* [* Vers. 15.] *ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

AD SEPTIMUM DICENDUM quod Dominus praecepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda, in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex praeceptum. Unum quidem in principio legis, *Exod.* XX *, ubi [* Vers. 24 sqq.] Dominus mandavit quod facerent *altare de terra,*

ρ) *Deo offert.* – *acceptam Deo offerret* ed. *a*, *acceptam Deo offerre* P.
σ) *nutrimentum.* – *temporale nutrimentum* Pa. – Pro *communius*, *conveniens* K, *convenientius* Pa.
τ) *temporalia.* – *temporalem* P.
υ) *servetur.* – *conservetur* G, *reservetur* Pa.
φ) *significantur.* – *significatur* PCEFIL*a*, *figuratur* K.
χ) *divinitatis.* – *sanctitatis et divinitatis* Pa.
ψ) *autem.* – *enim* Pa.
ω) *altare.* – *scilicet* addunt Pa.
αα) *quasi.* – Om. codices.

vel saltem *de lapidibus non sectis;* et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret *per gradus ascendere.* Et hoc, ad detestandum idololatriae cultum: gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit, *Deut.* XVI *: *Non plantabis lucum, et omnem arborem, iuxta altare Domini Dei tui:* idololatrae enim consueverunt sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem. – Quorum etiam praeceptorum ratio figuralis fuit. Quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam, quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere: et quantum ad divinitatem, debemus in eo confiteri Patris aequalitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam iuxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium, ad lasciviam provocantem.

* Vers. 21.

Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendae huiusmodi occasiones idololatriae. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de aere, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas aeris ut per hoc [ββ] populus ad aliquam idololatriam provocaretur.

Sed quia *Exod.* XX ponitur pro ratione huius praecepti, *Non ascendes per gradus ad altare meum,* id quod subditur, *ne reveletur turpitudo tua;* considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam: nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegimen pudendorum. Et ideo sine periculo institui potuit tanta altaris altitudo ut per aliquos gradus ligneos, non stantes sed portatiles, in hora sacrificii, sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

AD OCTAVUM DICENDUM quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudinem erectis, quae quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed huiusmodi cortinae tegebant solum latera tabernaculi: in tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis; et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis; et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quae non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero, secundum quosdam, per cortinas designabatur caelum sydereum, quod est diversis stellis variatum; per saga, aquae quae sunt supra firmamentum; per pelles rubricatas, caelum empyreum, in quo sunt angeli; per pelles hyacinthinas, caelum sanctae Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est quia per tabulas ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulae cortinis quadricoloribus [γγ]: quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam *in bysso retorta,* ut Glossa * dicit, *significatur caro castitate renitens; in hyacintho, mens superna cupiens; in purpura, caro passionibus subiacens; in cocco bis tincto, mens inter passiones Dei et proximi dilectione praefulgens.* Per operimenta vero tecti designantur praelati et doctores: in quibus debet renitere caelestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatae; austeritas vitae et tolerantia adversorum, quae significantur per saga cilicina, quae erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa * dicit.

* Ordin. Bedae.

AD NONUM DICENDUM quod sanctificatio tabernaculi et vasorum eius habebat causam litteralem ut in maiori reverentia haberetur, quasi per huiusmodi consecrationem divino cultui deputatum. – Figuralis autem ratio est quia per huiusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

* Ord. et Interlin.

AD DECIMUM DICENDUM quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi *Num.* XXVIII et XXIX *. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus. Et per illud [δδ] continuum festum *iugis sacrificii* repraesentabatur perpetuitas divinae beatitudinis.

* Cf. etiam *Levit.* XXIII.

Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana. Et haec erat solemnitas *Sabbati,* quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra * dictum est. – Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum *Neomeniae:* quod celebrabatur ad commemorandum opus divinae gubernationis. Nam haec inferiora praecipue variantur secundum motum lunae: et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunae. Non autem in eius plenitudine, ad evitandum idololatrarum [εε] cultum, qui in tali tempore lunae sacrificabant. – Haec autem duo beneficia sunt communia toti humano generi: et ideo frequentius iterabantur.

* Qu. c, art. 5.

Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno: et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim festum *Phase* primo mense, ad commemorandum beneficium liberationis ex Aegypto. – Celebrabatur autem festum *Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datae. – Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat festum *Tubarum,* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem haerentem cornibus, quem repraesentabant

ββ) *hoc.* – *huius copiam* Pa.
γγ) *quadricoloribus.* – *ex* (om. P) *quatuor coloribus* PsB.
δδ) *Et per illud.* – *Per illud autem* F, *Per illud* ceteri.
εε) *idololatrarum.* – *idololatriae* codices.

[ζζ] per cornua quibus buccinabant. – Erat autem [ζζ] festum Tubarum quasi quaedam invitatio ut praepararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die. Et hoc erat festum *Expiationis,* in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli, ad preces Moysi. – Post hoc autem celebrabatur festum *Scenopegiae*, idest *Tabernaculorum*, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinae protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimae,* idest citrum, et *lignum densarum frondium,* idest myrtum, quae sunt odorifera; et *spatulas palmarum,* et *salices de torrente,* quae diu retinent suum virorem; et haec inveniuntur in terra promissionis; ad significandum quod per aridam terram deserti eos duxerat Deus ad terram deliciosam. – Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Coetus atque Collectae*, in quo colligebantur a populo ea quae erant necessaria ad expensas cultus divini. Et significabatur adunatio populi et pax praestita in terra promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est *Agnus Dei* *; secundum illud *Heb.* (* Ioan. cap. I, vers. 36.) ult. *: *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in* (* Vers. 8.) *saecula.* – Per Sabbatum autem significatur spiritualis requies nobis data per Christum: ut habetur *ad Heb.* IV. – Per Neomeniam autem, quae est incoeptio [ηη] novae lunae, significatur illuminatio [ηη] primitivae ecclesiae per Christum, eo praedicante et miracula [θθ] faciente. – Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus Sancti in Apostolos. – Per festum autem Tubarum significatur praedicatio Apostolorum. – Per festum autem Expiationis significatur emundatio a peccatis populi Christiani. Per festum autem Tabernaculorum, peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem Coetus atque Collectae significatur congregatio fidelium in regno caelorum: et ideo istud festum dicebatur *sanctissimum* esse. Et haec tria festa erant continua ad invicem: quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo LXXXIII *. (* Vers. 8.)

ζζ) *autem.* – *etiam* ABCDEFGIL.
ηη) *incoeptio.* – *accessio* K, *incensio* ceteri et *a*, *intensio* P.
θθ) *miracula.* – *mirabilia* ABCDEFIL.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM SACRAMENTORUM VETERIS LEGIS CONVENIENS CAUSA ESSE POSSIT

Part. III, qu. LXX, art. 1, 3; *Ad Rom.*, cap. IV, lect. II; I *Cor.*, cap. V, lect. II.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quae ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his [α] quae idololatrae observabant: dicitur enim *Deut.* XII *: *Non facies similiter Domino Deo tuo: omnes enim abominationes quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis.* (* Vers. 31.) Sed cultores idolorum in eorum cultu se [β] incidebant usque ad effusionem sanguinis: dicitur enim III *Reg.* XVIII *, quod *incidebant se, iuxta ritum suum, cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine.* (* Vers. 28.) Propter quod Dominus mandavit, *Deut.* XIV *: *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo* [γ]. (* Vers. 1.) Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege *. (* *Levit.* cap. XII, vers. 3.)

2. PRAETEREA, ea quae in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere; secundum illud Psalmi XXXIV *: *In populo gravi laudabo te.* (* Vers. 18.) Sed ad levitatem quandam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur praeceptum est, *Exod.* XII *, ut comederent festinanter agnum paschalem. (* Vers. 11; vide tot. cap.) Et alia etiam circa eius comestionem sunt instituta, quae videntur omnino irrationabilia esse.

3. PRAETEREA, sacramenta veteris legis figurae fuerunt sacramentorum novae legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiae; secundum illud I *ad Cor.* V *: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* (* Vers. 7.) Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quae praefigurarent alia sacramenta novae legis, sicut Confirmationem et Extremam Unctionem et Matrimonium, et alia sacramenta.

4. PRAETEREA, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum, nullum corporale reputatur immundum: quia omne corpus creatura Dei est; et *omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur,* ut dicitur I *ad Tim.* IV *. (* Vers. 4.) Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel [δ] alicuius huiusmodi corporalis infectionis *. (* Vide *Levit.* cap. XII sqq.; *Num.* cap. XIX.)

5. PRAETEREA, *Eccli.* XXXIV * dicitur: *Ab immundo quid mundabitur?* (* Vers. 4.) Sed cinis vitulae * rufae quae comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat: (* Cf. *ad Heb.* cap. IX, vers. 13.) dicitur enim *Num.* XIX * quod sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum; (* Vers. 7 sqq.) similiter et ille qui eam comburebat; et etiam ille qui eius cineres colligebat.

α) *his.* – *eorum* codices. – Pro *dicitur enim, unde dicitur* Pa; eadem pro *quas, quibus.*
β) *se.* – *cultris se* Pa.
γ) *mortuo.* – *quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus qui sunt etc.* addit P.
δ) *vel.* – *vel propter* Pa; pro *corporalis infectionis, corporales infectiones* ed. *a.*

Ergo inconvenienter praeceptum ibi fuit ut per huiusmodi cinerem [ε] aspersum immundi purificarentur.

6. Praeterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum: neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi, sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum: per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua *. (* Vid. *Levit.* cap. XVI.)

7. Praeterea, illud quod iam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur, mundata lepra hominis, vel etiam domus [ζ], alia purificatio adhibebatur; ut habetur *Levit.* XIV.

8. Praeterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram, emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus praecepit *Exod.* XXX *, ut fieret labium aeneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum qui ingressuri erant tabernaculum; et quod praecipitur *Num.* VIII *, quod levitae abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suae. (* Vers. 18 sqq. — * Vers. 7.)

9. Praeterea, quod maius est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quandam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales, fiebat in lege consecratio maiorum et minorum sacerdotum, ut habetur *Levit.* VIII *; et levitarum, ut habetur *Num.* VIII *. (* Cf. *Exod.* cap. XXIX. — * Vers. 5 sqq.)

10. Praeterea, sicut dicitur I *Reg.* XVI *, *homines vident ea quae parent* [η], *Deus autem intuetur cor.* Sed ea quae exterius parent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus maioribus et minoribus quaedam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur *Exod.* XXVIII *. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur *Levit.* XXI *: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo: si caecus fuerit, vel claudus*, etc. Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint. (* Vers. 7. — * Cf. *Levit.* cap. VIII, vers. 7 sqq. — * Vers. 17 sqq.)

Sed contra est quod dicitur *Levit.* XX *: *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos.* Sed a Deo nihil sine ratione fit: dicitur enim in Psalmo CIII *: *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quae ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa. (* Vers. 8. — * Vers. 24.)

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, sacramenta proprie dicuntur illa quae adhibebantur Dei cultoribus ad quandam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum; sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quaedam pertinebant communiter ad totum populum; quaedam autem specialiter ad ministros. (* Qu. CI, art. 4.)

Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum. Et haec quidem institutio communiter quantum ad omnes, fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium: quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. – Secundo requirebatur usus eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et sic quantum ad populum, erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet *Exod.* XII *: et quantum ad sacerdotes, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quae erant sacerdotum usibus deputata. – Tertio requirebatur remotio eorum per quae aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum. Et sic quantum ad populum, erant institutae quaedam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis: quantum vero ad sacerdotes et levitas, erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum. (* Vers. 43 sqq.)

Et haec omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo; et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula [θ].

Ad primum ergo dicendum quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, exiens de domo sua et de cognatione sua, ideo ipse primus circumcisionem accepit *. Et hanc causam assignat Apostolus, *ad Rom.* IV *: *Signum accepit circumcisionis, signaculum iustitiae fidei quae est in praeputio:* quia scilicet in hoc legitur *Abrahae fides reputata ad iustitiam*, quod *contra spem in spem credidit,* scilicet contra spem naturae in spem gratiae, *ut fieret pater multarum gentium*, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus et sterilis. Et ut haec protestatio, et imitatio fidei Abrahae, firmaretur in cordibus Iudaeorum, acceperunt signum in carne sua, cuius oblivisci non possent: unde dicitur *Gen.* XVII *: *Erit pactum meum in carne vestra in foedus aeternum.* Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter laedi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum [ι]: unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem *. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent: et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios post frequentem conversationem et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. – Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiae in membro illo. – Tertia ratio [κ], in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in qui- (* *Gen.* cap. XII, XVII. — * Vers. 9 sqq. — * Vers. 13. — * *Exod.* c. XXII, vers. 30.)

ε) *cinerem.* – *ibi* add. PABCDEFGHIL*a*.
ζ) *domus.* – *eius domus* Pa.
η) *parent.* – *patent* PH; altero loco *patent* PH, *apparent* ed. *a*.

θ) *singula.* – *discurrenti* addunt Pa.
ι) *non solidatum.* – *insolidatum* EF.
κ) *ratio.* – *est* addunt Pa.

bus illa pars corporis honorabatur. – Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quae in cultum idolorum fiebat: cui non erat similis praedicta circumcisio.

Figuralis vero ratio circumcisionis erat quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quae perfecte complebitur in octava aetate, quae est aetas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpae et poenae provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis.
* Vers. 11. Unde Apostolus dicit, *ad Colos.* II *: *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi.*

Ad secundum dicendum quod litteralis ratio paschalis convivii fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Aegypto. Unde per huiusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Aegypto. Quando enim sunt ex Aegypto liberati, praeceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Aegyptiorum, qui arietem colebant. Unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii quod imminebat Aegyptiis.

In illo autem exitu eorum de Aegypto duo fuerunt: scilicet festinantia ad egrediendum, impellebant enim eos Aegyptii ut exirent velociter, ut habetur *Exod.* XII; imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Aegyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo, per ea quae comedebant. Praeceptum enim erat eis quod comederent panes azymos, in huius signum, quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Aegyptiis;* et quod comederent assum igni, sic enim velocius praeparabatur; et quod os non comminuerent ex eo, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo, quantum ad modum comedendi. Dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter*: quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis praecipitur: *In una domo comedetis, neque feretis de carnibus eius foras*: quia scilicet, propter festinantiam, non vacabat invicem mittere
λ exennia [λ]. – Amaritudo autem quam passi fuerant in Aegypto, significabatur per lactucas agrestes.
μ Figuralis autem [μ] ratio patet. Quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio
* Vers. 7. Christi; secundum illud I *ad Cor.* v *: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et a morte; secundum illud I *Pet.* I *: *Redempti estis pretioso sanguine Agni immaculati.* * Vers. 18 sq.
Comedebantur autem carnes illae, ad significandum esum corporis Christi in Sacramento. Erant autem assae igni, ad significandum passionem, vel caritatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus, ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi; secundum illud I *ad Cor.* v *: *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.* * Vers. 8.
Lactucae autem agrestes addebantur, in signum poenitentiae peccatorum, quae necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum Patrum. Baculi autem habendi in manibus, significant pastoralem custodiam. Praecipitur autem quod in una domo agnus paschalis comedatur, idest in Ecclesia Catholicorum, non in conventiculis haereticorum.

Ad tertium dicendum quod quaedam sacramenta novae legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet Baptismus, qui est fidei sacramentum: unde dicitur *ad Col.* II *: *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo.* * Vers. 11 sq.
Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiae. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum Poenitentiae. Consecrationi autem pontificum [ν] ν
et sacerdotum respondet sacramentum Ordinis.

Sacramento autem Confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiae, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum: quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem ad perfectum adduxit lex* *. * Ad Hebr. cap. VII, vers. 19.
– Similiter autem et sacramento Extremae Unctionis, quod est quaedam immediata praeparatio ad introitum gloriae, cuius aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. – Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege prout erat in officium naturae; non autem prout est sacramentum coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii: quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est *, * In corpore.
purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini. Qui quidem est duplex: scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis huiusmodi. A cultu autem spirituali [ξ] impediuntur ξ
homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum *. * Vide Levit. cap. IV sqq.
Non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi

---

λ) *exennia.* – *encenia* ed. *a*, *xenia* P.
μ) *Figuralis autem.* – *Figuralis quoque* I, *Figuralisque* ABCDGH, *Figuralis* L.
ν) *pontificum.* – *pontificis* Pa.
ξ) *spirituali.* – *spiritualium* EFK.

peccatum: sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cuius participes erant etiam antiqui, protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum.

A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales: quae quidem primo considerabantur in hominibus; consequenter etiam in aliis animalibus *, et in vestimentis et domibus et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus; partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam iam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo, quia mors est corruptio quaedam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam, quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi. Similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum, sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstruis vel etiam tempore conceptionis. Et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes, vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum. Nam omnis humiditas praedictis modis ab homine egrediens, quandam immundam infectionem habet. – Inerat etiam hominibus immunditia quaedam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

* Cf. *Levit.* cap. XI.

Istarum autem immunditiarum ratio erat et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem, propter reverentiam eorum quae ad divinum cultum pertinent. Tum quia homines pretiosas res contingere non solent cum fuerint immundi. Tum etiam ut ex raro accessu ad sacra, ea magis venerarentur. Cum enim omnes huiusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quae pertinebant ad divinum cultum: et sic quando accedebant, cum maiori reverentia et humilitate mentis accedebant. – Erat autem in quibusdam horum ratio litteralis ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat et contagiosus. – In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriae cultum: quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque humano sanguine et semine. – Omnes autem huiusmodi immunditiae corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquae: vel quae maiores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animae. Immunditia autem leprae significat immunditiam haereticae doctrinae: tum quia haeretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum etiam quia nulla falsa doctrina est quae vera falsis non admisceat, sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quaedam distinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam vero mulieris sanguinifluae, designatur immunditia idololatriae, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui, designatur immunditia vanae locutionis: eo quod *semen est verbum Dei* *. Per immunditiam vero coitus, et mulieris parientis, designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatae, designatur immunditia mentis per voluptates emollitae. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundae designatur immunditia consensus in peccatum alterius; secundum illud II *ad Cor.* VI *: *Exite de medio eorum et separamini, et immundum ne tetigeritis.*

* Luc. cap. VIII, vers. 11.

* Vers. 17.

Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas: quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem aut per aspectum: ut Rabbi Moyses dicit * de muliere menstruata. – Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur *Sap.* XIV *: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas eius.*

* *Doct. Perplex.* part. III, c. XLVII.

* Vers. 9.

Erat autem et immunditia quaedam ipsarum rerum inanimatarum secundum se: sicut erat immunditia leprae in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus leprae accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente, ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corrosio in lapidibus domus, vel etiam in vestimento. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda iudicaretur. Tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est. Tum etiam quia contra ° huiusmodi corruptionem gentiles deos Penates colebant: et ideo lex praecepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendam idololatriae occasionem. – Erat etiam et quaedam immunditia vasorum, de qua dicitur *Num.* XIX *: *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit.* Cuius immunditiae causa est quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc praeceptum ad declinandam idololatriam: credebant enim idololatrae quod, si mures aut lacertae, vel aliquid huiusmodi, quae immolabant idolis, cito π caderent in vasa vel in aquas, quod essent diis gratiosa. Adhuc etiam aliquae mulierculae vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quae lanas ρ vocant.

* Vers. 15.

Harum autem immunditiarum ratio est figu-

ο) *contra.* – *circa* Pa.
π) *cito.* – Om. Pa.

ρ) *lanas.* – *ranas* ABCDEFGIKLpH; an pro *Dianas?*

ralis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis haereticorum. Per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis. Per lepram vero vestis laneae significatur perversitas adulatorum. Per lepram in stamine significantur vitia animae, per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia: sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet operculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinae.

* In resp. ad 4.

AD QUINTUM DICENDUM quod, sicut dictum est *, duplex erat immunditia in lege. Una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis: et haec [σ] immunditia maior erat. Alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundae: et haec minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur sacrificio [τ] pro peccato, quia omnis corruptio ex peccato procedit et peccatum significat: sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquae cuiusdam, de qua quidem aqua expiationis habetur *Num.* XIX.

Mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam, in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit; secundum illud Osee IV *: *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo quia vaccas, in morem Aegyptii, coluerunt; secundum illud Osee X *: *Vaccas Bethaven coluerunt.* – Et in detestationem peccati idololatriae, immolabatur extra castra. Et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum *. – Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, intingebat sacerdos digitum in sanguine eius, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus: quia septenarius [υ] universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriae, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. – Comburebatur [φ] autem in igne. Vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex. Vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat [χ]: sicut vacca cremabatur, *tam pelle et carnibus, quam sanguine et fimo, flammae traditis.* – Adiungebatur etiam in combustione lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, ad significandum quod, sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet odorem etiam postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccae: *Ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Iosephum *, quatuor elementa significata sunt: igni enim apponebatur cedrus, significans terram, propter sui terrestreitatem; hyssopus, significans aerem, propter odorem; coccus, significans aquam, eadem ratione qua et purpura *, propter tincturas, quae ex aquis sumuntur: ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur Creatori quatuor elementorum. – Et quia [ψ] huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriae, in eius detestationem et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur: ut per hoc ostenderetur quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abiiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam ablutionem vestimentorum, nec indigebant aqua aspergi propter huiusmodi immunditiam: quia sic esset processus in infinitum. Ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat: et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset; et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

* Vers. 16.
* Vers. 5.
* Vide *Levit.* cap. IV, vers. 21; cap. XVI, vers. 27.
* Cf. *Antiquit.*, lib. III, cap. VIII.
* Vide art. praec., ad 4.

Figuralis autem ratio huius sacrificii est quia per vaccam rufam significatur Christus secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat. Sanguinem passionis eius designat vaccae color. Erat autem vacca rufa aetatis integrae: quia omnis operatio Christi est perfecta. In qua nulla erat macula, nec portavit iugum: quia non portavit iugum [ω] peccati. Praecipitur autem adduci ad Moysen: quia imputabant ei transgressionem Mosaicae legis in violatione sabbati. Praecipitur etiam tradi Eleazaro sacerdoti: quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. Immolatur autem extra castra: quia *extra portam Christus passus est* *. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine eius: quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. Aspergitur autem contra tabernaculum, per quod synagoga designatur: vel ad condemnationem Iudaeorum non credentium; vel ad purificationem credentium. Et hoc septem vicibus: vel propter septem dona Spiritus Sancti; vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quae ad Christi incarnationem pertinent, igne cremanda, idest spiritualiter intelligenda: nam per pellem et carnem exterior Christi operatio significatur; per sanguinem, subtilis et interna virtus exteriora vivificans [αα]; per fimum, lassitudo, sitis, et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem

* *Ad Heb.*, cap. XIII, vers. 12.

σ) *haec.* – *etiam* addunt Pa.
τ) *sacrificio.* – *pro sacrificio* ABGL, *per sacrificium* HI, *per sacrificia* Pa.
υ) *septenarius.* – *numerus* addunt Pa.
φ) *Comburebatur.* – *Cremebatur* K, *Comburebant* ceteri.
χ) *omne quod... pertinebat.* – *omnia quae ... pertinebant* EFK. – Pro *tam pelle et carnibus quam*, *cum* (*tam* F) *pelle in* (*tam* KsB, *et* H) *carnibus quam* ABCDFGHIKL, *cum pelle et carnibus* Pa.
ψ) *quia.* – *quasi* ABCDEGHIL; *Creatori ... offerebatur* om. F.
ω) *quia non portavit iugum.* – Om. PFHKa; *quia Christus innocens fuit nec portavit iugum* editiones aliquae.
αα) *vivificans.* – *verificans* codices, *facta verificans* Pa.

ββ tria: cedrus ββ, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; hyssopus, quod significat humilitatem, vel fidem; coccus bis tinctus, quod significat geminam caritatem; per haec enim debemus Christo passo adhaerere. Iste autem cinis combustionis colligitur a viro mundo: quia reliquiae passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. Apponuntur γγ autem cineres γγ in aqua ad expiandum: quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos autem qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui combu- δδ rebat, et qui δδ colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam: vel quia Iudaei facti sunt immundi ex occisione Christi, per quam nostra peccata expiantur; et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem mundi, quando reliquiae Israel convertentur. Vel quia illi qui tractant sancta intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit, in *Pastorali* * (* Part. II, cap. v.); et hoc usque ad vesperum, idest usque ad finem praesentis vitae.

Ad sextum dicendum quod, sicut dictum est * (* In resp. ad 5.), immunditia quae ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum: sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum et immunditiarum; vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant; institutum fuit ut semel in anno, decima die septimi mensis, fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit, *ad Heb.* vii * (* Vers. 28.), *lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes,* oportebat quod sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato, in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et arietem in holocaustum, per quod significabatur quod sacerdotis praelatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. – Deinde autem offerebat pro populo duos hircos. Quorum unus immolabatur, ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fetidum est, et de pilis eius fiunt vestimenta pungentia: ut per hoc significaretur fetor et εε immunditia et εε aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur, simul etiam cum sanguine vituli, in Sancta Sanctorum, et aspergebatur ex eo totum sanctuarium: ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. Corpus vero hirci et vituli quae immolata sunt pro peccato, oportebat comburi: ζζ ad ostendendum consumptionem ζζ peccatorum. Non autem in altari: quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta. Unde mandatum erat ut ηη comburerentur ηη extra castra, in detestationem peccati: hoc enim fiebat quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum * (* Vide resp. ad 5.). – Alter vero hircus emittebatur in desertum: non quidem ut offerretur daemonibus, quos colebant gentiles in desertis θθ, quia eis nihil licebat immolari * (* Levit. cap. xvii, vers. 7.); sed ad θθ designandum effectum illius sacrificii immolati. Et ideo sacerdos imponebat manum super caput eius, confitens peccata filiorum Israel: ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem portare peccata populi, vel quia in eius emissione significabatur remissio peccatorum populi: vel quia colligabatur super caput eius aliqua schedula ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat quia Christus significatur et per vitulum, propter virtutem; et per arietem, quia ipse est dux fidelium; et per hircum, propter *similitudinem carnis peccati* * (* Ad Rom., cap. viii, vers. 3.). Et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum et populi: quia per eius passionem et maiores et minores a peccato mundantur. Sanguis autem vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem: quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum caelorum. Comburuntur autem eorum corpora extra castra: quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit, *ad Heb.* ult. * (* Vers. 12.) Per hircum autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quae in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens: vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abiicere, virtuosos autem motus Domino immolare.

De immunditia vero eorum qui huiusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quae in sacrificio vitulae rufae dicta est * (* In resp. ad 5.).

Ad septimum dicendum quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula leprae, sed emundatus ostendebatur. Et hoc significatur *Lev.* xiv, cum dicitur * (* Vers. 3 sq.) de sacerdote: *Cum invenerit lepram esse emundatam, praecipiet ei qui purificatur.* Iam ergo lepra mundata erat: sed puri- ιι ficari dicebatur ιι, inquantum iudicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in iudicio.

Huiusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat: nam primo, iudicabatur esse mundus; secundo autem, restituebatur tanquam mundus consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundandus duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum; hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino, ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manu-

ββ) *cedrus.* – *scilicet cedrus* Pa.
γγ) *cineres.* – *omnes* ACDEFGILpB, *homines* H.
δδ) *qui comburebat, et qui.* – *comburebat et* ACDGHpBEL, *qui comburebat et* FI, *qui* KsL.
εε) *et.* – Om. Pa.
ζζ) *consumptionem.* – *consummationem* Pa.
ηη) *comburerentur.* – *combureretur* ABCDEFGIKL.
θθ) *desertis.* – *deserto* H, *desertum* ceteri.
ιι) *dicebatur.* – *debet* H, *dicitur* ceteri et *a*.

brium aspersorii. Hyssopus vero et passer erant id quod de [xx] aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Haec autem quatuor offerebat contra quatuor defectus leprae: nam contra putredinem, offerrebatur cedrus, quae est arbor imputribilis; contra fetorem, hyssopus, quae est herba odorifera; contra insensibilitatem, passer vivus; contra turpitudinem coloris, vermiculus, qui habet vivum colorem. Passer vero vivus avolare dimittebatur [λλ] in agrum: quia leprosus restituebatur pristinae libertati.

In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum. Primo tamen rasis pilis totius corporis et vestimentis: eo quod lepra pilos corrodit, et vestimenta inquinat et fetida reddit. Et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto eius: quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculae eius qui erat mundandus, et pollices manus dextrae et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores: scilicet sanguis, contra sanguinis corruptionem; oleum, ad designandam sanationem morbi; aqua viva, ad emundandum spurcitiem.

Figuralis autem ratio erat quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi. Quorum unus, scilicet humanitas, immolatur in vase fictili super aquas viventes: quia per passionem Christi aquae baptismi consecrantur. Alius autem, scilicet impassibilis divinitas, vivus remanebat: quia divinitas mori non potest. Unde et avolabat: quia passione astringi non poterat. Hic autem passer vivus, simul cum ligno cedrino et cocco, vel [μμ] vermiculo, et hyssopo, idest fide, spe et caritate, ut supra * dictum est, mittitur in aquam ad aspergendum: quia in fide Dei et hominis baptizamur. Lavat autem homo, per aquam baptismi vel lacrymarum, vestimenta sua, idest opera, et omnes pilos, idest cogitationes. Tingitur autem extremum auriculae dextrae eius qui mundatur, de sanguine et de oleo, ut eius auditum muniat contra corrumpentia verba: pollices autem manus dextrae et pedis tinguntur, ut sit eius actio sancta.

[* In resp. ad 5.]

Alia vero quae ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid speciale praeter alia sacrificia pro peccatis vel pro delictis.

AD OCTAVUM ET NONUM [νν] DICENDUM quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita ministri per aliquam specialem purificationem vel consecrationem: unde et separari ab aliis praecipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini prae aliis deputati. Et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quandam praerogativam puritatis et virtutis [ξξ] et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant: primo enim, purificabantur; secundo, ornabantur [οο] et consecrabantur; tertio, applicabantur ad usum ministerii.

Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquae, et per quaedam sacrificia; specialiter autem levitae radebant omnes pilos carnis suae; ut habetur *Lev*. VIII *.

[* Cf. *Num.* cap. VIII.]

Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat. Primo enim, postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialibus pertinentibus ad designandum dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur: ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora; ut habetur in Psalmo CXXXII *: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron.* Levitae vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino a filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solae manus consecrabantur, quae erant applicandae ad sacrificia. Et de sanguine animalis immolatitii tingebatur extremum auriculae dextrae ipsorum, et pollices pedis ac manus dextrae: ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione auris dextrae; et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione pedis et manus dextrae. Aspergebantur etiam ipsi, et vestimenta eorum, sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati in Aegypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia: vitulus pro peccato, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; aries in holocaustum, in memoriam oblationis Abrahae, cuius obedientiam pontifex imitari debebat; aries etiam consecrationis, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Aegypto per sanguinem agni; canistrum panum, in memoriam mannae praestiti populo.

[* Vers. 2.]

Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebantur super manus eorum adeps arietis, et torta panis unius, et armus dexter: ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi Domino. Levitae vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum foederis, quasi ad ministrandum circa vasa sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo purificari per aquam baptismi et lacrymarum in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium. Et debent radere omnes pilos carnis, idest omnes pravas cogitationes. Debent etiam ornari virtutibus; et consecrari oleo Spiritus Sancti, et aspersione san-

---

xx) *de.* – Om. E.
λλ) *avolare dimittebatur.* – *advolare admittebatur* PABCDGLpEH et *a*, *avolare amittebatur* I, *volare mittebatur* K, *advolare dimittebatur* sEH.
μμ) *vel.* – Om. P.
νν) *et nonum.* – Om. codices et *a*; qui etiam pro *Ad decimum* legunt *Ad nonum*.
ξξ) *eos ... virtutis.* – *praerogativa veritatis et virtutis* E; pro *virtutis*, *veritatis* PF*a*.
οο) *ornabantur.* – *ordinabantur* PK*a*.

guinis Christi. Et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

* Art. 4. AD DECIMUM DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus. Et hoc dupliciter: uno modo, excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo, apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo et vasis eius, et animalibus immolandis, multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, praeceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem: quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur.

Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium, et specialis consecratio. Et haec est in communi causa ornatus vestium. In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ππ ornamenta. Primo enim, habebat vestem lineam. – Secundo, habebat tunicam hyacinthinam; in cuius extremitate versus pedes, ponebantur per circuitum tintinabula quaedam, et mala punica facta ex hyacintho et purpura coccoque bis tincto. – Tertio, habebat superhumerale, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum; quod erat ex auro et hyacintho et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta. Et super humeros habebat duos onychinos, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. – Quartum erat *rationale*, ex eadem materia factum; quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et coniungebatur superhumerali. Et in hoc rationali erant duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel: quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris; et quod iugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *Doctrinam et Veritatem:* quia quaedam pertinentia ad veritatem iustitiae et doctrinae, scribebantur in illo rationali. Iudaei tamen fabulantur ρρ quod in rationali erat lapis qui secundum diversos colores mutabatur, secundum diversa quae debebant accidere filiis Israel: et hoc vocant σσ *Veritatem et Doctrinam*. – Quintum erat balteus, idest cingulus quidam, factus ex praedictis quatuor coloribus. – Sextum erat tiara, idest mitra quaedam, de bysso. – Septimum autem erat lamina aurea, pendens in fronte eius, in qua erat ττ nomen Domini. – Octavum autem erant femoralia linea, ut operirent carnem turpitudinis suae, quando accederent ad sanctuarium vel ad altare. – Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor: scilicet tunicam lineam, femoralia, balteum et tiaram.

Horum autem ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur se esse ministrum Creatoris mundi: unde etiam *Sap.* XVIII * dicitur quod *in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum.* Nam femoralia linea figurabant terram, ex qua linum nascitur. Baltei circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram. Tunica hyacinthina suo colore significabat aerem: per cuius tintinabula significabantur tonitrua; per mala granata, coruscationes. Superhumerale vero significabat sua varietate caelum sidereum: duo onychini, duo hemisphaeria, vel solem et lunam. Duodecim gemmae in pectore, duodecim signa in zodiaco: quae dicebantur posita in rationali, quia in caelestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Iob XXXVIII *: *Numquid nosti ordinem caeli, et ponis rationem eius in terra?* Cidaris autem, vel tiara, significabat caelum empyreum. Lamina aurea, Deum omnibus praesidentem. (* Vers. 24. * Vers. 33.)

Figuralis vero ratio manifesta est. Nam maculae vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse caecus: idest, ne sit ignorans. Ne sit claudus: idest instabilis, et ad diversa se inclinans. Ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso: idest ne per defectum discretionis, vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris. Ne sit fracto pede vel manus: idest ne amittat virtutem bene υυ operandi, vel procedendi in virtutem. Repudiatur etiam si habeat gibbum vel ante vel retro: per quem significatur superfluus amor terrenorum. Si est lippus, idest per carnalem affectum φφ eius ingenium obscuratur: contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam si habeat albuginem in oculo: idest praesumptionem candoris iustitiae in sua cogitatione. Repudiatur etiam si habuerit iugem scabiem: idest petulantiam carnis. Et si habuerit impetiginem, quae sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem foedat: per quam avaritia designatur. Et etiam si sit herniosus vel ponderosus: qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere.

Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor quae sunt necessariae omnibus ministris: scilicet castitas, quae significatur per femoralia; puritas vero vitae, quae significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis, quae significatur per cingulum; rectitudo intentionis, quae significatur per tiaram protegentem caput. – Sed prae his pontifices de-

ππ) *octo*. – *novem* codices.
ρρ) *fabulantur*. – *fabulabantur* ABDEFGHL.
σσ) *vocant*. – *vocat* ABCDEFGHIL.
ττ) *erat*. – *scriptum* addunt Pa.
υυ) *bene*. – *tantum* ABCDEFGHL, om. I.
φφ) *affectum*. – *affectionem* EFK.

bent quatuor habere. Primo quidem, iugem Dei memoriam in contemplatione: et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei, in fronte. Secundo, quod supportent infirmitates populi: quod significat superhumerale. Tertio, quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem caritatis: quod significatur per rationale. Quarto, quod habeant conversationem caelestem per opera perfectionis: quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicae hyacinthinae adiunguntur in extremitate tintinabula aurea: per quae significatur doctrina divinorum, quae debet coniungi caelesti conversationi pontificis. Adiunguntur autem mala punica, per quae significatur unitas fidei et concordia in bonis moribus: quia sic coniuncta debet esse eius doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM FUERIT ALIQUA RATIONABILIS CAUSA OBSERVANTIARUM CAEREMONIALIUM

II[a] II[ae], qu. LXXXVI, art. 3, ad 1, 2, 3; *Ad Rom.*, cap. XIV, lect. 1, III; I *Tim.*, cap. IV, lect. 1; *Ad Tit.*, cap. 1, lect. IV.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod observantiarum caeremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia ut Apostolus dicit, I *ad Tim.* IV *, *omnis creatura Dei est bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum tanquam immundorum, ut patet *Lev.* XI *.

* Vers. 4.
* Cf. *Deut.* cap. XIV.

2. PRAETEREA, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbae: unde dicitur *Gen.* IX *: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas: cum tamen aliquae illarum sint maxime nocivae, ut puta venenosae. Ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

* Vers. 3.

3. PRAETEREA, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundae, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus; aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. PRAETEREA, Dominus dicit, Matth. X *, eos non esse timendos qui occidunt corpus, *quia post mortem non habent quid faciant:* quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet quid ex eo fieret. Multo igitur minus pertinet ad animal iam occisum qualiter eius carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur *Exod.* XXIII *: *Non coques haedum in lacte matris suae.*

* Vers. 28: cf. *Luc.* cap. XII, vers. 4.
* Vers. 19.

5. PRAETEREA, ea quae sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, praecipiuntur Domino offerri *. Inconvenienter igitur praecipitur *Lev.* XIX *: *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praeputia eorum,* idest prima germina, *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

* *Exod.* cap. XIII.
* Vers. 23.

6. PRAETEREA, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quaedam specialia vestimenta Iudaeis interdici: puta quod dicitur *Lev.* XIX *: *Vestem quae ex duobus texta est, non indueris;* et *Deut.* XXII *: *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea;* et infra *: *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

* Vers. 19.
* Vers. 5.
* Vers. 11.

7. PRAETEREA, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur praecipitur *Deut.* VI *, quod *ligarent praecepta Dei quasi signum in manu sua*, et quod *scriberentur in limine ostiorum;* et quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei,* ut habetur *Num.* XV *.

* Vers. 8 sq.
* Vers. 38 sq.

8. PRAETEREA, Apostolus dicit, I *ad Cor.* IX *, quod *non est cura Deo de bobus:* et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus. Inconvenienter igitur praecipitur *Deut.* XXII *: *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis;* et *Deut.* XXV *: *Non alligabis os bovis triturantis;* et *Lev.* XIX *: *Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

* Vers. 9.
* Vers. 6.
* Vers. 4. – Cf. I *Cor.*, cap. IX, vers. 9.
* Vers. 19.

9. PRAETEREA, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter praecipitur *Lev.* XIX *: *Agrum non seres diverso semine;* et *Deut.* XXII *: *Non seres vineam tuam altero semine;* et, *Non arabis in bove simul et asino.*

* Vers. 19.
* Vers. 9 sq.

10. PRAETEREA, ea quae sunt inanimata, maxime videmus [α] hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quae in idolorum domibus inveniuntur, praecepto legis quod habetur *Deut.* VII *. – Ridiculum etiam videtur esse praeceptum quod habetur *Deut.* XXIII *, ut *egestiones humo operirent, fodientes in terra.*

* Vers. 25 sq.
* Vers. 13.

11. PRAETEREA, pietas maxime in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit: unde etiam de hac [β] Tobias laudatur, ut habetur *Tob.* I *. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem: quia per hoc eam a peccato et infamia liberat. Ergo videtur quod haec inconvenienter prohibeantur sacerdotibus, *Lev.* XXI.

* Vers. 20 sqq.

α) *videmus.* – *videntur* Pa.

β) *hac.* – *hoc* PKa.

* Vers. 14.

SED CONTRA EST quod dicitur *Deut.* XVIII *: *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es:* ex quo potest accipi quod huiusmodi observantiae sunt institutae a Deo ad quandam specialem illius populi praerogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

* Art. praeced.
* Vers. 11.

RESPONDEO DICENDUM quod populus Iudaeorum, ut supra * dictum est, specialiter erat deputatus ad cultum divinum; et inter eos, specialiter sacerdotes. Et sicut aliae res quae applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et praecipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum, vel spiritualem vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi: unde omnia eorum gesta figurabant ea quae ad Christum pertinent; secundum illud I *Cor.* x *: *Omnia in figuram contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo, secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo, secundum quod figurant aliquid circa Christianorum vitam.

* Art. praeced., ad 4, 5.
* Vers. 11.
* Vers. 17 sqq.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, duplex pollutio, vel immunditia, observabatur in lege: una quidem culpae, per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt, secundum suam naturam: unde dicitur Matth. xv *: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quae procedunt de ore, haec coinquinant hominem;* et exponitur hoc de peccatis *. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam: inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel nimia concupiscentia comeduntur; vel inquantum praebent fomentum luxuriae, propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent.

Secundum autem corporalem immunditiam, quae est corruptionis cuiusdam, aliquae animalium carnes immunditiam habent: vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immunde conversantur, sicut quaedam animalia sub terra habitantia [γ], sicut talpae et mures et alia huiusmodi, unde etiam quendam fetorem contrahunt; vel quia eorum carnes, propter superfluam humiditatem vel siccitatem, corruptos humores in corporibus humanis generant. Et ideo prohibitae sunt eis carnes animalium habentium soleas, idest ungulam unam [δ] non fissam, propter eorum terrestreitatem. Et similiter sunt eis prohibitae carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica et adusta: sicut carnes leonis et huiusmodi. Et eadem ratione prohibitae sunt eis aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis; et quaedam aves aquaticae, propter excessum humiditatis. Similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas, ut anguillae et huiusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt medie complexionata [ε]: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulae; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squamas et pinnulas: per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessae magis temperatae [ζ], sicut gallinae, perdices, et aliae huiusmodi. – Alia ratio fuit in detestationem idololatriae. Nam gentiles, et praecipue Aegyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur. Animalia vero quae Iudaeis sunt concessa ad esum, non comedebant, sed ea tanquam deos colebant; vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra * dictum est. – Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria. Et ideo conceduntur illa animalia quae de facili et in promptu haberi possunt.

* Art. 3, ad 2.

Generaliter tamen prohibitus est eis esus sanguinis [η] et adipis cuiuslibet animalis *. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra * dictum est. Tum etiam ad vitandum idololatriae ritum: quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse. Et ideo Dominus mandavit * quod sanguis effunderetur, et quod pulvere operiretur. – Et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata *: quia sanguis eorum non separaretur [θ] a carne. Vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. – Adipis etiam esus [ι] prohibitus est eis, tum quia idololatrae comedebant illum in honorem deorum suorum. Tum etiam quia cremabatur in honorem Dei. Tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum: quod pro causa inducit Rabbi Moyses *. – Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur *Gen.* XXXII *, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit nervum femoris Iacob, et obstupuerit.*

* Vide art. 3, ad 8.
* Ibid.
* *Levit.*, c. XVII, vers. 13.
* Ibid. cap. XIX, vers. 26.
* *Doct. Perplex.*, lib. III, c. XLVIII.
* Vers. 32.

Figuralis autem ratio horum est quia per omnia huiusmodi animalia prohibita [κ] designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia

γ) *sub terra habitantia.* – *quae* (om. F) *in terra conversantur* EF. – Pro *quendam, quaedam* DEI.
δ) *unam.* – *unam continuam* K, *continuam* P.
ε) *medie complexionata.* – *mediae complexionis* Pa.
ζ) *concessae magis temperatae.* – *concessa magis temperata* codd. et *a.*
η) *sanguinis.* – *omnis sanguinis* Pa.
θ) *separaretur.* – *separatur* PDF*a.*
ι) *Adipis etiam esus.* – *Adeps etiam* I, *Adeps autem* K, *Adeps etiam eius* ceteri. – Pro *illum, illud* ABCDEFGIKL.
κ) *prohibita.* – Om. EF.

prohibentur. Unde dicit Augustinus, in libro *Contra Faustum* * (* Lib. VI, c. VII.): *Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est: quadam vero significatione, agnus mundus, porcus immundus est. Tanquam, si stultum et sapientem diceres* [λ], *utrumque hoc verbum natura vocis et litterarum et syllabarum ex quibus constat, mundum est: significatione autem unum est mundum, et aliud immundum.* Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione. Quia fissio ungulae significat distinctionem duorum testamentorum; vel Patris et Filii; vel duarum naturarum in Christo; vel discretionem boni et mali. Ruminatio autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. – Similiter etiam in piscibus illi qui habent squamas et pinnulas, significatione mundi sunt. Quia per pinnulas significatur vita sublimis, vel contemplatio; per squamas autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem [μ]. – In avibus autem specialia quaedam genera [ν] prohibentur. In aquila enim, quae alte volat, prohibetur superbia. In gryphe autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentum prohibetur. In haliaeeto autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti. In milvo autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti. In vulture autem, qui sequitur exercitum expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant ut inde lucrentur. Per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati: vel qui sunt expertes bonae affectionis, quia corvus, semel emissus ab arca, non est reversus * (* *Gen.* cap. VIII, vers. 7.). Per struthionem, qui, cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes et se negotiis saecularibus implicantes. Nycticorax, quae in nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes. Larus autem, qui et volat in aere et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur: vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum. Accipiter vero, qui deservit hominibus ad praedam, significat eos qui ministrant potentibus ad depraedandum pauperes. Per bubonem, qui in nocte pastum [ξ] quaerit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quaerunt in nocturnis operibus quae agunt. Mergulus autem, cuius natura est ut sub undis diutius immoretur [o], significat gulosos, qui aquis deliciarum se immergunt. Ibis vero avis est in Africa habens longum rostrum, quae serpentibus [π] pascitur, et forte est idem quod ciconia: et significat invidos, qui de malis aliorum, quasi de serpentibus, reficiuntur. Cygnus autem est coloris candidi, et longo collo quod habet [ρ], ex profunditate terrae vel aquae cibum trahit: et potest significare homines qui per exteriorem iustitiae candorem lucra terrena quaerunt. Onocrotalus autem avis est in partibus orientis, longo rostro, quae in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit: et significat avaros, qui immoderata sollicitudine vitae necessaria congregant. Porphyrio autem, praeter modum aliarum avium, habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat ut anates, et in terra ambulat ut perdices: solo morsu bibit, omnem cibum aqua tingens: et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriae voluntatis. Per herodionen qui vulgariter falco dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem* * (* Psalm. XIII vers. 3.). Charadrius [σ] autem, quae est avis garrula, significat loquaces. Upupa autem, quae nidificat in stercoribus et fetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam saeculi, quae in hominibus immundis mortem operatur. Per vespertilionem autem, quae circa terram volitat, significantur illi qui, saeculari scientia praediti, sola terrena sapiunt. – Circa volatilia autem et [τ] quadrupedia, illa sola conceduntur eis quae posteriora crura habent longiora, ut salire possint. Alia vero, quae terrae magis adhaerent, prohibentur: quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum [υ], ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. – In sanguine vero et adipe et nervo, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod esus plantarum et aliorum terrae nascentium adfuit [φ] apud homines etiam ante diluvium: sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim *Gen.* IX * (* Vers. 3.): *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Et hoc ideo, quia esus terrae nascentium magis pertinet ad quandam simplicitatem vitae; esus [χ] autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi. Sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terrae nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia vel nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terrae nascentium. – Vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terrae nascentia.

λ) *diceres.* – *dicens* ABCEGHKL, *dices* I.
μ) *spiritualem.* – *spiritualium* ABCDEGHIKL*a.*
ν) *genera.* – *avium* addunt codices.
ξ) *pastum.* – *victum* Pa. – Pro *in nocturnis, in noctibus* F, *in cunctis* sH in spat. vac., *in noctis* ceteri, *nocturnis* P.
o) *immoretur.* – *submoratur* E, *submoretur* F. – Pro *aquis*, *in aquis* Pa.
π) *serpentibus.* – *ex serpentibus* codices et *a.*
ρ) *longo collo quod habet.* – *longi colli quod habet qui* F, *longum collum habet qui* Pa.
σ) *Charadrius.* – *Per Charadrion* sB, *Charadrion* Pa et ceteri; pro *significat, signant* K, *significantur* ceteri.
τ) *autem et.* – *autem* F, *et* CI, *etiam* ceteri, *autem etiam* ed. *a.*
υ) *Evangelistarum.* – *Evangeliorum* ABCDEFGIL.
φ) *adfuit.* – *fuit* Pa.
χ) *esus.* – *usus* codices.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis *. [* In resp. ad 1.]

AD QUARTUM DICENDUM quod, etsi haedus occisus non sentiat qualiter carnes eius coquantur, tamen in animo decoquentis ad quandam crudelitatem pertinere videtur si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. – Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes haedi coquebant, ad immolandum vel ad comedendum. Et ideo *Exod.* XXIII, postquam praedictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques haedum in lacte matris suae.*

Figuralis autem ratio huius prohibitionis est quia praefigurabatur quod Christus, qui est haedus propter *similitudinem carnis peccati* * [* *Ad Rom.*, cap. VIII, vers. 3.], non erat a Iudaeis coquendus, idest occidendus, in lacte matris, idest tempore infantiae. – Vel significatur quod haedus, idest peccator, non est coquendus in lacte matris, idest non est blanditiis deliniendus.

AD QUINTUM DICENDUM quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant: vel etiam comburebant eos ad quaedam magica facienda. Et ideo praeceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terrae illius fructum producunt, quae [ψ] scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia, seminentur: haec enim tardius facerent fructum, sed lex respexit ad id quod frequentius fit * [* D. 918.]. Poma autem quarti anni, tanquam primitiae mundorum fructuum, Deo offerebantur: a quinto [ω] autem anno, et deinceps, comedebantur * [* Loco cit. in arg., vers. 24 sq.].

Figuralis autem ratio est quia per hoc praefiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis. – Vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta, propter imperfectionem.

AD SEXTUM DICENDUM quod, sicut dicitur *Eccli.* XIX * [* Vers. 27.], *amictus corporis enuntiat de homine.* Et ideo voluit Dominus ut populus eius distingueretur ab aliis populis non solum signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur vestimento ex lana et lino contexto, et ne mulier indueretur veste virili, aut e converso, propter duo. Primo quidem, ad vitandum idololatriae cultum. Huiusmodi enim variis vestibus ex diversis confectis [αα] gentiles in cultu suorum deorum utebantur. Et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. – Alia ratio est ad declinandam luxuriam. Nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiae, et occasionem libidini praestat.

Figuralis autem ratio est quia in vestimento contexto ex lana et lino interdicitur coniunctio simplicitatis innocentiae [ββ], quae figuratur per lanam, et subtilitatis malitiae, quae figuratur per linum. – Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel [γγ] vir declinet ad mollities mulierum.

AD SEPTIMUM DICENDUM quod, sicut Hieronymus dicit, *super Matth.* * [* Cap. XXIII, vers. 6.], *Dominus iussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis.* Unde per hoc se esse Iudaeos profitebantur: et ideo per aspectum huius signi inducebantur [δδ] in memoriam suae legis.

Quod autem dicitur, « Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos », *Pharisaei male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte, quasi coronam, ut ante oculos moverentur* [εε]: cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut ligarentur in manu, idest in operatione; et essent ante oculos, idest in meditatione. In hyacinthinis etiam vittis, quae palliis inserebantur, significatur caelestis intentio, quae omnibus operibus nostris debet adiungi. – Potest tamen dici quod, quia populus ille carnalis erat et durae cervicis, oportuit etiam per huiusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

AD OCTAVUM DICENDUM quod affectus hominis est duplex: unus quidem secundum rationem; alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis, non refert quid homo circa bruta animalia agat: quia omnia sunt subiecta eius potestati a Deo, secundum illud Psalmi VIII * [* Vers. 8.]: *Omnia subiecisti sub pedibus eius.* Et secundum hoc Apostolus dicit quod *non est cura Deo de bobus:* quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia.

Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia: quia enim passio misericordiae consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam [ζζ] bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines: unde dicitur *Prov.* XII * [* Vers. 10.]: *Novit iustus animas iumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia.* Et ideo ut Dominus populum Iudaicum, ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exerceri ad misericor-

---

ψ) *quae.* – *quasi* AEGILpBH, *quia* CF.
ω) *a quinto.* – *quinto* Pa.
αα) *confectis.* – *contextis* Pa.
ββ) *innocentiae.* – *et innocentiae* Pa et codices; pro *malitiae*, *et malitiae* PGKa; *lanam ... figuratur per* om. C.
γγ) *vel.* – *ne* K, *vel ne* P.
δδ) *inducebantur.* – *reducebantur* F; *et ideo ... inducebantur* om. E.
εε) *moverentur.* – *intuerentur* K, *moveretur* P. – Pro *ligarentur*, *signarentur* P.
ζζ) *autem etiam.* – *autem* F, *etiam* ceteri et *a*; post *potest* sH addit *autem*.

diam etiam circa bruta animalia, prohibens quaedam circa animalia fieri quae ad crudelitatem quandam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur haedus in lacte matris* *; et quod *non alligaretur os bovi trituranti;* et quod *non occideretur mater cum filiis.* – Quamvis etiam dici possit quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae. Nam Aegyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre avis incubante et pullis eius simul captis, ad fecunditatem [ηη] et fortunam circa nutritionem filiorum. Et etiam quia in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum, quod inveniretur mater incubans filiis.

* Vide resp. ad 4.

Circa commixtionem vero animalium diversae speciei, ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem, ad detestationem idololatriae Aegyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas coniunctiones habent diversos effectus, et super diversas species rerum. – Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. – Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiae. Animalia enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiae motus. Unde etiam in traditionibus Iudaeorum praeceptum [θθ] invenitur, ut Rabbi Moyses dicit **, ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

** Doct. Perplex., part. III, c. XLIX.

Figuralis autem horum ratio est quia bovi trituranti, idest praedicatori deferenti segetes doctrinae, non sunt necessaria victus subtrahenda; ut Apostolus dicit, I *ad Cor.* IX *. – Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis: quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus caeremoniis legis. – Prohibetur etiam quod iumenta, idest populares homines, non faciamus coire, idest coniunctionem habere, cum alterius generis animantibus, idest cum gentilibus vel Iudaeis.

* Vers. 4 sqq.

Ad nonum dicendum quod omnes illae commixtiones in agricultura sunt prohibitae, ad litteram, in detestationem idololatriae. Quia Aegyptii, in venerationem stellarum, diversas commixtiones faciebant et in seminibus et in animalibus et in vestibus, repraesentantes diversas coniunctiones stellarum. – Vel omnes huiusmodi commixtiones variae prohibentur ad detestationem coitus contra naturam.

Habent [ιι] tamen figuralem rationem. Quia quod dicitur, *Non seres vineam tuam altero semine,* est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quae est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina. – Et similiter *ager,* idest Ecclesia, *non est seminandus diverso semine,* idest catholica doctrina et haeretica. – *Non est* etiam *simul arandum in bove et asino:* quia fatuus sapienti in praedicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad undecimum [κκ] dicendum quod malefici et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum [λλ]. Et ideo, ad extirpandum idololatriae cultum, praecepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in sanctuario, *non inquinarentur in mortibus* nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris et huiusmodi coniunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium sanctuarii: et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. – Praeceptum etiam est eis ne ducerent uxorem meretricem ac repudiatam, sed virginem. Tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali coniugio diminui videretur. Tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris: quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. – Praeceptum etiam erat eis ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram, ad removendum idololatriae ritum. Nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam: unde dicitur Baruch VI *: *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum *incidebant se cultris et lanceolis,* ut dicitur III *Regum* XVIII *. Unde contraria praecepta sunt sacerdotibus veteris legis.

* Vers. 30.

* Vers. 28.

Spiritualis autem ratio horum est quia sacerdotes omnino debent esse immunes ab operibus mortuis, quae sunt opera peccati. Et etiam non debent radere caput, idest deponere sapientiam; neque deponere barbam, idest sapientiae perfectionem; neque etiam scindere vestimenta aut incidere carnes, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

ηη) *ad fecunditatem.* – *a fecunditate* pE, *ut essent* sE; pro *fortunam, fortunati* ABCDEFGHIL.

θθ) *praeceptum.* – *prohibitum* codices et *a.*

ιι) *Habent.* – *Habuit* ABCDFGHIL; pro *est spiritualiter, est enim spiritualiter* ABCEGHIL.

κκ) *undecimum.* – *decimum* codices et *a,* sed deest solutio decimi argumenti, quam aliquae editiones hoc modo supplent: *Ad decimum dicendum Deut.* VII *rationabiliter prohiberi argentum et aurum, non ex eo quod hominum potestati subiecta non sint, sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subiiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex praedicto capite, ubi subditur: Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema sicut et illud est. Tum etiam ne, accepto auro et argento, ex cupiditate facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Iudaei. Secundum autem praeceptum, Deut.* XXIII, *de egestionibus humo operiendis, iustum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem; tum ob aeris salubritatem conservandam; tum ob reverentiam quae debebatur tabernaculo foederis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi aperte ostenditur, ubi, posito illo praecepto, statim subditur eius ratio, scilicet: Dominus Deus ambulat in medio castrorum ut eruat te, etc., ut sint castra tua sancta (idest munda), et nihil in eis appareat foeditatis. Ratio autem figuralis huius praecepti, ex Gregorio (lib. XXXI Moral., cap.* XIII, *a med.), est ut significaretur peccata, quae a mentis nostrae utero tanquam excrementa fetida egeruntur, per poenitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, iuxta illud Psalmi* XXXI: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Vel, iuxta Glossam (ord. implic.), ut, cognita miseria conditionis humanae, sordes mentis elatae ac superbae sub fossa profundae considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur.* Vide ed. Venet. 1755.

λλ) *mortuorum.* – *antiquorum* codices.

QUAESTIO CENTESIMATERTIA

DE DURATIONE PRAECEPTORUM CAEREMONIALIUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum * [* Cf. qu. ci, Introd.].

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem.

Secundo: utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi.

Tertio: utrum cessaverint Christo veniente.

Quarto: utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CAEREMONIAE LEGIS FUERINT ANTE LEGEM

Part. III, qu. lx, art. 5, ad 3; qu. lxi, art. 3, ad 2; qu. lxx, art. 2, ad 1; IV *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, qu^a 3, ad 2; qu. ii, art. 6, qu^a 3; *Ad Hebr.*, cap. vii, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad caeremonias veteris legis, ut supra * [* Qu. ci, art. 4. Cf. qu. cii, art. 3.] dictum est. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem. Dicitur enim *Gen.* iv * [* Vers. 3 sq.], quod *Cain obtulit de fructibus terrae munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur *Gen.* viii * [* Vers. 20.]; et Abraham similiter, ut dicitur *Gen.* xxii * [* Vers. 13.]. Ergo caeremoniae veteris legis fuerunt ante legem.

2. Praeterea, ad caeremonias sacrorum [α] pertinet constructio altaris, et eius inunctio. Sed ista fuerunt ante legem. Legitur enim *Gen.* xiii * [* Vers. 18.], quod *Abraham aedificavit altare Domino;* et de Iacob dicitur *Gen.* xxviii * [* Vers. 18.], quod *tulit lapidem et erexit in titulum, fundens oleum desuper.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

3. Praeterea, inter sacramenta legalia primum videtur [β] fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet *Gen.* xvii * [* Vers. 10 sqq.]. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem: dicitur enim *Gen.* xiv * [* Vers. 18. - Cf. *Heb.* cap. vii, vers. 1.], quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi.* Ergo caeremoniae sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Praeterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad caeremonias observantiarum, ut supra * [* Qu. cii, art. 6, ad 1.] dictum est. Sed talis discretio [γ] fuit ante legem: dicitur enim *Gen.* vii * [* Vers. 2.]: *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena; de animantibus vero immundis, duo et duo.* Ergo caeremoniae legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quod dicitur *Deut.* vi * [* Vers. 1.]: *Haec sunt praecepta et caeremoniae quae mandavit Dominus Deus vester ut docerem vos.* Non autem indiguissent super his doceri, si prius praedictae caeremoniae fuissent. Ergo caeremoniae legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis * [* Qu. ci, art. 2; qu. cii, art. 2.] patet, caeremoniae legis ad duo ordinabantur: scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quae ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus ad caeremonias pertinet; sicut etiam determinatio eorum per quae ordinamur ad proximum, pertinet ad praecepta iudicialia; ut supra * [* Qu. xcix, art. 4.] dictum est. Et ideo sicut inter homines communiter erant aliqua iudicialia, non tamen ex auctoritate legis divinae instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quaedam caeremoniae, non quidem ex auctoritate alicuius legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri praecipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I *ad Cor.* x * [* Vers. 11.]: *Omnia in figuram contingebant illis.* Fuerunt igitur ante legem quaedam caeremoniae: non tamen caeremoniae legis, quia non erant per aliquam legislationem institutae.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi oblationes et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriae voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens ut in rebus quas a Deo acceperant, quas in reverentiam divinam offerrent, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum quod etiam sacra quaedam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis discreta [δ], divino cultui mancipata.

α) *sacrorum.* – *sacramentorum* Pla.
β) *videtur.* – *dicitur* Pa.
γ) *discretio.* – *distinctio* Pa.
δ) *discreta.* – *distincta* Pa, om. I.

Ad tertium dicendum quod sacramentum circumcisionis praecepto divino fuit statutum ante legem. Unde non potest dici sacramentum legis quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum. Et hoc est quod Dominus dicit, Ioan. VII * [* Vers. 22.]: *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex Patribus eius.* – Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum, secundum humanam determinationem: quia ε hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit *Gen.* IX * [* Vers. 3.]: *Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum:* sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si ζ tamen quantum ad esum erat aliqua discretio animalium, hoc non erat quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem vel consuetudinem: sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quae in aliis comeduntur.

ε) *quia.* – *qui* Pa.

ζ) *Si.* – *Sed* ABCDEFGIKLpH.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis centesimaetertiae, nota duo. Primum, in responsione ad tertium: quod sacerdotium ante legem non divina, sed humana determinatione dignitas erat primogeniti; ut hinc habeas quam sacrum fuerit.

Secundum, in responsione ad quartum: quod Auctor non dicit quod nihil fuerit ante legem immundum iudicatum a Deo quantum ad esum; sed dicit quod non fuit distinctio animalium immundorum a mundis tunc a Deo. Hoc enim est verum: primum autem falsum, quia ad Noe dictum est, *Gen.* IX * [* Vers. 3 sq]: *Quasi olera virentia tradidi vobis omnia, excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.* Et coepit haec observantia ante legem, sicut circumcisio.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CAEREMONIAE VETERIS LEGIS HABUERINT VIRTUTEM IUSTIFICANDI TEMPORE LEGIS

Supra, qu. c, art. 12; qu. CII, art. 5, ad 4; Part. III, qu. LXII, art. 6; IV *Sent.*, dist. I, qu. I, art. 5, qu^{a} I, 3; *Ad Galat.*, cap. II, lect. IV; cap. III, lect. IV; *Ad Heb.*, cap. IX, lect. II.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis habuerint virtutem iustificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis, ad iustificationem pertinent. Sed *Exod.* XXIX * [* Vers. 21.] dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et *Levit.* XVI * [* Vers. 16.] dicitur quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli *expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a praevaricationibus eorum atque peccatis.* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

2. Praeterea, id per quod homo placet Deo, ad iustitiam pertinet; secundum illud Psalmi X * [* Vers. 8.]: *Iustus Dominus, et iustitias dilexit.* Sed per caeremonias aliqui Deo placebant; secundum illud *Levit.* X * [* Vers. 19.]: *Quomodo potui placere Domino in caeremoniis mente lugubri?* Ergo caeremoniae veteris legis habebant virtutem iustificandi.

3. Praeterea, ea quae sunt divini cultus magis pertinent ad animam quam ad corpus; secundum illud Psalmi XVIII * [* Vers. 8.]: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per caeremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur *Levit.* XIV. Ergo multo magis caeremoniae veteris legis poterant mundare animam, iustificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *Galat.* II * [* Vers. 21. - Cf. cap. III, vers. 21.]: *Si data esset lex quae posset iustificare, Christus gratis mortuus esset,* idest sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo caeremoniae veteris legis non iustificabant.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * [* Qu. CII, art. 5, ad 4.] dictum est, in veteri lege duplex immunditia observabatur. Una quidem spiritualis, quae est immunditia culpae. Alia vero corporalis, quae tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum: et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quaedam. Ab hac igitur immunditia caeremoniae veteris legis habebant virtutem emundandi: quia huiusmodi caeremoniae erant quaedam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas praedictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit, *ad Heb.* IX * [* Vers. 13.], quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quae per huiusmodi caeremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis; ita etiam ipsae caeremoniae *iustitiae carnis* dicuntur ab ipso Apostolo, parum supra * [* Vers. 10.]: *iustitiis,* inquit, *carnis usque ad tempus correctionis impositis.*

Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant virtutem expiandi. Et hoc ideo quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi,* ut dicitur Ioan. I * [* Vers. 29.]. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter α peractum, illae veteris legis caeremoniae non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novae legis. Et ideo non poterant a

α) *realiter.* – Om. EK. – *illae* om. P.

peccato mundare: sicut Apostolus dicit, *ad Heb.* x* [* Vers. 4.], quod *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quod, *Gal.* iv* [* Vers. 9.], Apostolus vocat ea *egena et infirma elementa:* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed haec infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, idest eo quod non continent in se gratiam.

Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo: et ita ex fide Christi iustificabantur. Cuius fidei quaedam protestatio erat huiusmodi caeremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quaedam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quaedam protestationes fidei, quae a peccato mundabat [β]. Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi: dicitur enim *Levit.* iv et v, quod in oblatione hostiarum pro peccato *orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei;* quasi peccatum dimittatur non ex vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. – Sciendum est tamen quod hoc ipsum quod veteris legis caeremoniae a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis quae fit per Christum.

Sic igitur patet quod caeremoniae in statu veteris legis non habebant virtutem iustificandi.

Ad primum ergo dicendum quod illa sanctificatio sacerdotum et filiorum eius [γ], et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum *ad emundationem carnis,* ut Apostolus dicit* [* Ad Heb., cap. ix, vers. 13.]; in praefigurationem illius sanctificationis qua *Iesus per suum sanguinem sanctificavit populum** [* Ibid. cap. xiii, vers. 12.]. – Expiatio etiam [δ] ad remotionem huiusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpae. Unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpae subiectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum quod sacerdotes placebant Deo in caeremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei praefiguratae: non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum quod caeremoniae illae quae erant institutae in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis leprae. Quod patet ex hoc quod non adhibebantur huiusmodi caeremoniae nisi iam emundato: unde dicitur *Levit.* xiv* [* Vers. 3 sq.], quod *sacerdos, egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, praecipiet ei qui purificatur ut offerat,* etc.; ex quo patet quod sacerdos constituebatur iudex leprae emundatae, non autem emundandae [ε]. Adhibebantur autem huiusmodi caeremoniae ad tollendam immunditiam irregularitatis. – Dicunt tamen quod quandoque, si contingeret sacerdotem errare in iudicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum. Sicut etiam miraculose mulieris adulterae computrescebat femur, bibitis aquis in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur *Num.* v* [* Vers. 27.].

β) *mundabat.* – *mundabant* PBGHIL.
γ) *eius.* Om. A.
δ) *Expiatio etiam.* – *Et expiatio* B, *Expiatio autem* CEF, *Expiatio enim* L, *Haec ergo expiatio* P.
ε) *emundatae, non autem emundandae,* – *emundante* K; pro *emundandae, emundatur* ACDEGpBH, *emundante* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo eiusdem quaestionis, difficultas de continentia gratiae in sacramentis novae legis, relinquatur discutienda inferius in Tertia Parte* [* Qu. lxii.], ubi de sacramentis tractabitur et de circumcisione.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CAEREMONIAE VETERIS LEGIS CESSAVERINT IN ADVENTU CHRISTI

IV *Sent.*, dist. 1, qu. ii, art. 5, qu^{a} 1, 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caeremoniae veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch iv* [* Vers. 1.]: *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum.* Sed ad legem pertinebant legis caeremoniae. Ergo legis caeremoniae in aeternum duraturae erant.

2. Praeterea, oblatio leprosi mundati ad legis caeremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio praecipitur leproso emundato ut huiusmodi oblationes offerat* [* Matth. cap. viii, vers. 4.]. Ergo caeremoniae veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Praeterea, manente causa, manet effectus. Sed caeremoniae veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum; etiam praeter hoc quod ordinabantur in figuram Christi. Ergo caeremoniae veteris legis cessare non debuerunt.

4. Praeterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahae; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliae solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei; ut supra* [* Qu. ci, art. 4 ad 10; art. 5 ad 2.] dictum est. Sed fides Abrahae est semper imitanda etiam a nobis; et beneficium creationis, et alia Dei beneficia, semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Coloss.* ii* [* Vers. 16 sq.]: *Nemo vos iudicet in cibo aut in potu, aut in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum, quae sunt umbra futurorum.* Et *ad Heb.* viii* [* Vers. 13.] dicitur quod, *dicendo novum testamentum, vetera-*

vit prius: quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est.

Respondeo dicendum quod omnia praecepta caeremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra * dictum est. Exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et caritate. Unde secundum diversitatem interioris cultus, debuit diversificari cultus exterior. Potest autem triplex status distingui interioris cultus. Unus quidem secundum quem habetur fides et spes et de bonis caelestibus, et de his per quae in caelestia introducimur, de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris. Et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. – Alius autem est status interioris cultus in quo habetur fides et spes de caelestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed [α] de his per quae introducimur in caelestia, sicut de praesentibus vel praeteritis. Et iste est status novae legis. – Tertius autem status est in quo utraque habentur ut praesentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum. Et iste est status beatorum.

* Qu. ci, art. 1, 2.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis* *. Et ideo dicitur *Apoc.* xxi *, de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea: Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et Agnus.* Pari igitur ratione, caeremoniae primi status, per quas figurabatur et secundus et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt; et aliae caeremoniae induci, quae convenirent statui cultus divini pro tempore illo, in quo bona caelestia sunt futura, beneficia autem Dei per quae ad caelestia introducimur, sunt praesentia.

* Isaiae cap. li, vers. 3. * Vers. 22.

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse in aeternum, secundum moralia quidem, simpliciter et absolute: secundum caeremonialia vero, quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi: unde tunc Dominus dixit: *Consummatum est,* ut habetur Ioan. xix *. Et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi iam veritate eorum consummata. In cuius signum, in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. xxvii *. Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium: quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Dominus, ante passionem suam, leproso, ut legales caeremonias observaret.

* Vers. 30. * Vers. 51.

Ad tertium dicendum quod rationes litterales caeremoniarum supra assignatae * referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi. Et ideo, iam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessat, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatae.

* Qu. cii.

Ad quartum dicendum quod fides Abrahae fuit commendata in hoc quod credidit divinae promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quandiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahae in circumcisione. Sed postquam iam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit; secundum illud Apostoli, *ad Coloss.* ii *: *Circumcisi estis circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis* [β], *sed in circumcisione Domini nostri Iesu Christi, consepulti ei in baptismo.*

* Vers. 11 sq.

Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem Dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. – Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt: quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo Phase [γ] succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis. Festo Pentecostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitae. Festo Neomeniae succedit festum Beatae Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae. Festo Tubarum succedunt festa Apostolorum. Festo Expiationis succedunt festa Martyrum et Confessorum. Festo Tabernaculorum succedit festum Consecrationis Ecclesiae. Festo Coetus atque Collectae succedit festum Angelorum; vel etiam festum Omnium Sanctorum.

α) *sed.* – *scilicet* P.
β) *in expoliatione corporis carnis.* – Om. codices.
γ) *Phase.* – *Paschae* codices.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM POST PASSIONEM CHRISTI LEGALIA POSSINT SERVARI SINE PECCATO MORTALI

Infra, qu. civ, art. 3; qu. cvii, art. 2, ad 1; IIª IIªᵉ, qu. xciii, art. 1; IV *Sent.*, dist. 1, qu. ii, art. 5, quª 3, 4; *Ad Rom.*, cap. xiv, lect. 1; *Ad Galat.*, cap. ii, lect. iii; cap. v, lect. 1; *Ad Coloss.*, cap. ii, lect. iv.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod post passionem Christi legalia possint sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod Apostoli, post acceptum Spiritum Sanctum, mortaliter peccaverint: eius enim plenitudine sunt *induti virtute ex alto,* ut dicitur Lucae ult. * Sed Apostoli post adventum Spiritus Sancti legalia observaverunt: dicitur enim *Act.* xvi *, quod Paulus circumcidit Timotheum; et *Act.* xxi * dicitur quod Paulus, secundum consilium Iacobi, *assumptis viris, purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio.* Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

* Vers. 49. * Vers. 3. * Vers. 26.

2. Praeterea, vitare consortia gentilium ad caeremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiae: dicitur enim *ad Gal.* II *, quod, *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus.* Ergo absque peccato post passionem Christi legis caeremoniae observari possunt.

* Vers. 12.

3. Praeterea, praecepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quod gentiles quaedam de caeremoniis legis observarent: dicitur enim *Act.* XV *: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Ergo absque peccato caeremoniae legales possunt post Christi passionem observari.

* Vers. 28 sq.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Gal.* V *: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit.* Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi, et alias caeremonias observare, post passionem Christi est peccatum mortale.

* Vers. 2.

Respondeo dicendum quod omnes caeremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis: et in utraque protestatione, si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis. Nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet et pariet filium* *, quae sunt verba futuri temporis: nos autem idem repraesentamus per verba praeteriti temporis, dicentes quod *concepit et peperit.* Et similiter caeremoniae veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum: nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc, suam fidem protestando, diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc caeremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit, *Contra Faustum* *: *Iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant: sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit; quod haec sacramenta quae a Christianis aguntur, iam personant.*

* Isaiae cap. VII, vers. 14.

* Lib. XIX, cap. XVI.

Ad primum ergo dicendum quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim * distinxit duo tempora. Unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia nec erant *mortua,* quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam pro suo modo; nec etiam *mortifera,* quia non peccabant ea observantes. Statim autem post passionem Christi incoeperunt esse non solum mortua, idest non habentia virtutem et obligationem; sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem; sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Iudaeos et eorum conversionem impedirent. Quae quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita [α] quod illos actus secundum rei veritatem non facerent: sed quia non faciebant tanquam legis caeremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandae.

* Comment. super *Galat.*, cap. II, vers. 11 sqq.; Epist. CXII, al. LXXXIX.

Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quae pertinent ad veritatem vitae et doctrinae, et quod simulatione uterentur in his quae pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus * distinxit tria tempora. Unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia non erant neque mortifera neque mortua. Aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt et mortua et mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia fuerunt quidem mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Iudaeis, poterant illa legalia licite observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi iustificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea [β] observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Iudaea genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit.

* Epist. LXXXII, al. XIX, cap. II. - Cf. epist. XL, al. IX, cap. III, IV.

Ideo autem noluit Spiritus Sanctus ut statim inhiberetur his qui ex Iudaeis convertebantur observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur gentilitatis ritus, ut quaedam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus, et a Deo semper prohibitus: ritus autem legis cessabat tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum *, Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Iudaeorum scandalum, quorum erat Apostolus. Unde in hoc nullo modo peccavit: sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus. – Sed Augustinus * hoc improbat: quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet *Gal.* II *, in qua nefas est credere aliquid esse falsum, dicit quod Petrus *reprehensibilis erat.* Unde verum est quod Petrus peccavit: et Paulus vere eum, non simulatorie, reprehendit. Non autem peccavit

* Loc. cit. supra.

* Loc. cit. in resp. ad 1.

* Vers. 11.

α) *ita.* – Om. EF.

β) *ea.* – Om. codices.

Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat: quia hoc sibi licebat, tanquam ex Iudaeis converso. Sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat ne scandalizaret Iudaeos, ita quod ex hoc sequebatur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum: ut scilicet in prohibitione sanguinis, intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati, intelligatur prohibitio violentiae et rapinae; in prohibitione immolatorum, intelligatur prohibitio idololatriae; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quae huiusmodi praecepta mystice exponunt. - Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum.

Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus, super illud Ezech. xliv *, *Omne morticinum* etc.: *Condemnat sacerdotes qui in turdis* [γ] *et ceteris huiusmodi, haec, cupiditate gulae, non custodiunt.* - Sed quia sunt quaedam cibaria magis delicata et [δ] gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt haec magis quam alia prohibita.

* Vers. 31. - Comment. lib. XIII.

Et ideo dicendum, secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum caeremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Iudaeorum insimul [ε] habitantium. Iudaeis enim, propter antiquam consuetudinem, sanguis et suffocatum erant abominabilia: comestio autem immolatorum simulacris, poterat in Iudaeis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Iudaeos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessat effectus; manifestata Evangelicae doctrinae veritate, in qua Dominus docet quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem,* ut dicitur Matth. xv *; et quod *nihil est reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur,* ut I *ad Tim.* iv * dicitur. - Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles eam non reputabant esse peccatum.

* Vers. 11.

* Vers. 4.

γ) *turdis.* - *cribris* A, *cribis* C, *crudis* DEL*a*, *cibis* PBGHI, *curdis et ficedulis* K, spat. vac. F.

δ) *et.* - *ad* Pa. - Pro *non videtur ratio quare, ideo* ABCDEGHIKL*a*.

ε) *insimul.* - *simul* FK, *et simul* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quarto eiusdem centesimaetertiae quaestionis, omisso tertio articulo, dubium occurrit circa rationem assignatam in littera quare legalia post passionem Christi cessaverunt sic quod absque mortali peccato servari non possunt. Videtur autem quod Augustinus et Auctor in ea decepti sunt. Nam aut efficaciter concludit, aut non. Si efficax est, ergo duo tantum tempora distinguenda sunt, cum Hieronymo, scilicet ante passionem et post; ut in corpore articuli, et ex hac ratione, distinguitur. Et tenet sequela. Quia cum idem sit iudicium, secundum hanc rationem, de verbis et factis caeremonialibus; sicut duo tantum tempora distinguuntur quoad verba, ita quoad facta caeremonialia. Et sicut post passionem Christi immediate, peccassent mortaliter Apostoli dicentes Iesum Christum nasciturum, passurum, resurrecturum; ita exercentes facta profitentia ipsum nasciturum, passurum, resurrecturum, peccabant mortaliter. Super hoc quippe vis rationis stat, quod paria sint mentiri verbo et facto.

Si autem quod deduximus, non admittitur, quia contradicit tribus temporibus in responsione ad primum ab Augustino positis; sequitur quod ratio efficax non sit ad concludendum quod legalia servari non possent absque peccato mortali; quod tamen in corpore articuli concluditur. Non magis namque est mendacium dicere nunc Christum nasciturum, passurum, resurrecturum, ascensurum, et Spiritus Sancti legem daturum, quam post Pentecosten tempore Apostolorum.

II. Ad hoc dicitur quod quia non solum ex Augustini et Auctoris, sed Ecclesiae auctoritate, distinctionem trium temporum, et rationem in littera allatam, et conclusionem, ut in Concilio Florentino *, sub Eugenio IV, patet, habemus; ideo utrumque salvare oportet. Dicendum est ergo quod ratio illa de mendacio verbo vel facto, efficax est; et concludit quod caeremonialia absolute et simpliciter non potuerunt post Christum immediate observari absque mendacio pernicioso. Et propterea hodie servari non possunt, nec tunc servari potuerunt absolute: quoniam, absolute servata, servantur ut viva et necessaria ad salutem ex lege veteri; quod post Christum nunquam licuit.

* In decr. pro Iacobinis.

Quare autem quodam tempore tantum, scilicet usque ad divulgationem Evangelii, licuerit servare eadem ut mortua, est quia usque ad tumulum tantum mortua persona, ut mortua tamen, custoditur. Unde Spiritus Sancti auctoritate, ut in littera * dicitur, quasi dispensative concessum est tempus, non mentiendi facto, quia non est concessum ut uterentur eis ut vivis, sic enim profitentur Christum nasciturum, passurum, etc.; sed deferendi mortuam Synagogam, matrem, cum honore ad tumulum. Tunc quippe tumulata est, quando Evangelium est divulgatum. Propter quod nunc nec ut viva, propter mendacium, nec ut mortua, propter sepulturam, iam servari possunt caeremonialia illa absque peccato mortali. Et sic patet omnia consonare.

* In resp. ad 1.

In responsione ad tertium, scito quod in eodem Florentino Concilio * canonizata est, quasi ad verbum, haec doctrina.

* Loc. cit.

QUAESTIO CENTESIMAQUARTA

DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

CONSEQUENTER considerandum est de praeceptis iudicialibus*. Et primo, considerandum est de ipsis in communi; secundo, de rationibus eorum *. Circa primum quaeruntur quatuor.

* Cf. qu. c, Introd.
* Qu. cv.

Primo: quae sint iudicialia praecepta.
Secundo: utrum sint figuralia.
Tertio: de duratione eorum.
Quarto: de distinctione eorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM RATIO PRAECEPTORUM IUDICIALIUM CONSISTAT IN HOC QUOD SUNT ORDINANTIA AD PROXIMUM

Supra, qu. XCIX, art. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio praeceptorum iudicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Iudicialia enim praecepta a iudicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quae non pertinent ad ordinem [α] iudiciorum. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. PRAETEREA, praecepta iudicialia a moralibus distinguuntur, ut supra * dictum est. Sed multa praecepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum: sicut patet in septem praeceptis secundae tabulae. Non ergo praecepta iudicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

* Qu. XCIX, art. 4.

3. PRAETEREA, sicut se habent praecepta caeremonialia ad Deum, ita se habent iudicialia praecepta ad proximum, ut supra * dictum est. Sed inter praecepta caeremonialia sunt quaedam quae pertinent ad seipsum, sicut observantiae ciborum et vestimentorum, de quibus supra * dictum est. Ergo praecepta iudicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

* Ibid.; qu. CI, art. 1.
* Qu. CII, art. 6, ad 1, 6.

SED CONTRA EST quod dicitur Ezech. XVIII *, inter cetera bona opera viri iusti: *Si iudicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed iudicialia praecepta a iudicio dicuntur. Ergo praecepta iudicialia videntur dici illa quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

* Vers. 8.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supradictis * patet, praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur *moralia:* eo quod a ratione dicuntur mores humani. – Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana. Et huiusmodi sunt determinationes quaedam moralium praeceptorum. Si igitur determinentur moralia praecepta per institutionem divinam in his per quae ordinatur homo ad Deum, talia dicentur praecepta *caeremonialia.* – Si autem in his quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur praecepta *iudicialia.* In duobus ergo consistit ratio iudicialium praeceptorum: scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

* Qu. XCV, art. 2; qu. XCIX, art. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod iudicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem iudicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quae veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus qui inter homines fiunt [β], et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen. Unde praecepta iudicialia non solum sunt illa quae pertinent ad lites iudiciorum; sed etiam quaecumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quae subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ratio illa procedit de illis [γ] praeceptis ordinantibus ad proximum, quae habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt moralia, quae ipsa ratio fide informata dictat: sicut Deum esse amandum et colendum. Quaedam vero sunt caeremonialia, quae non habent vim obligationis nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quaecumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium. Homines enim ordinantur in Deum sicut in finem: et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad caeremonialia praecepta, quod homo habeat quandam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non

α) *ordinem.* – *ordinationem* Pa.
β) *fiunt.* – *sunt* codices.
γ) *illis.* – Om. Pa.

ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum: haec enim est comparatio servorum ad dominos, qui *id quod sunt, dominorum sunt*, secundum Philosophum, in I *Polit.** Et ideo non sunt aliqua praecepta iudicialia ordinantia hominem in seipso, sed omnia talia sunt moralia: quia ratio, quae est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quae ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. – Sciendum tamen quod, quia ordo hominis ad proximum magis subiacet rationi quam ordo hominis ad Deum, plura praecepta moralia inveniuntur per quae ordinatur homo ad proximum, quam per quae ordinatur ad Deum. Et propter hoc etiam oportuit plura esse caeremonialia in lege quam iudicialia.

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. II.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PRAECEPTA IUDICIALIA ALIQUID FIGURENT

Art. seq.; II^a II^ae, qu. LXXXVII, art. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod praecepta iudicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium caeremonialium praeceptorum, quod sint in figuram alicuius rei instituta. Si igitur etiam praecepta iudicialia aliquid figurent, non erit differentia inter iudicialia et caeremonialia praecepta.

* Vide Comment. Caiet. post art. 4.

2. PRAETEREA, sicuti illi populo Iudaeorum data sunt quaedam iudicialia praecepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed iudicialia praecepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quod neque praecepta iudicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. PRAETEREA, ea quae ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quae Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra * dictum est. Sed ea quae sunt proximorum, non excedunt nostram rationem. Ergo per iudicialia, quae ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

* Qu. CI, art. 2, ad 2.

SED CONTRA EST quod *Exod.* XXI iudicialia praecepta allegorice et moraliter exponuntur.

RESPONDEO DICENDUM quod dupliciter contingit aliquod praeceptum esse figurale. Uno modo, primo et per se: quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum. Et hoc modo praecepta caeremonialia sunt figuralia: ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi. – Quaedam vero praecepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti. Et hoc modo praecepta iudicialia veteris legis sunt figuralia. Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum; sed ad ordinandum statum illius populi secundum iustitiam et aequitatem. Sed ex consequenti aliquid figurabant: inquantum scilicet totus status illius populi, qui per huiusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat; secundum illud I *ad Cor.* X *: *Omnia in figuram contingebant illis.*

* Vers. II.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod praecepta caeremonialia alio modo sunt figuralia quam iudicialia, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod populus Iudaeorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur. Et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum* *. Et propter hoc etiam iudicialia [α] illi populo tradita, magis sunt figuralia quam iudicialia aliis populis tradita. Sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice; non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines [β].

* Lib. XXII, cap. XXIV.

AD TERTIUM DICENDUM quod ordo ad proximum in populo illo, secundum se consideratus, pervius erat rationi. Sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem. Et ex hac parte erat figuralis.

α) *iudicialia.* – *iudicia* ABCDEGIL; ita altero loco iidem et P. | β) *homines.* – *fuerint* addunt PKsH et *a*.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRAECEPTA IUDICIALIA VETERIS LEGIS PERPETUAM OBLIGATIONEM HABEANT

Infra, qu. CVIII, art. 2; II^a II^ae, qu. LXXXVII, art. 1; IV *Sent.*, dist. XV, qu. 1, art. 5, qu^a 2, ad 5; *Quodl.* II, qu. IV, art. 3; IV, qu. VIII, art. 2; *Ad Hebr.*, cap. VII, lect. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod praecepta iudicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Praecepta enim iudicialia pertinent ad virtutem iustitiae: nam iudicium dicitur iustitiae executio. Iustitia autem est *perpetua et immortalis*, ut dicitur *Sap.* I *. Ergo obligatio praeceptorum iudicialium est perpetua.

* Vide Comment. Caiet. post art. 4.

* Vers. 15.

2. PRAETEREA, institutio divina est stabilior quam institutio humana. Sed praecepta iudicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multo magis praecepta iudicialia legis divinae.

3. PRAETEREA, Apostolus dicit, *ad Heb.* VII *, quod *reprobatio fit praecedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem.* Quod quidem

* Vers. 18.

verum est de mandato caeremoniali, quod *non poterat facere perfectum iuxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus et variis baptismatibus et iustitiis carnis*, ut Apostolus dicit, *ad Heb.* IX *. Sed praecepta iudicialia utilia erant et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad iustitiam et aequitatem inter homines constituendam. Ergo praecepta iudicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

* Vers. 9 sq.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Heb.* VII *, quod *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo iudicialia praecepta adhuc obligationem habent.

* Vers. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod iudicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi: aliter tamen quam caeremonialia. Nam caeremonialia adeo sunt evacuata ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Praecepta autem iudicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi: non tamen sunt mortifera. Quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa iudicialia observari, non peccaret: nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione. Talis enim intentio observandi esset mortifera.

Et huius differentiae ratio potest accipi ex praemissis. Dictum est enim * quod praecepta caeremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figurandum Christi mysteria ut futura. Et ideo ipsa observatio eorum praeiudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria iam esse completa. – Praecepta autem iudicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum. Et ideo, mutato statu illius populi, Christo iam veniente, iudicialia praecepta obligationem amiserunt: lex enim fuit *paedagogus* ducens ad Christum, ut dicitur *ad Gal.* III *. Quia tamen huiusmodi iudicialia praecepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid fiendum, ipsa eorum observatio absolute non praeiudicat fidei veritati. Sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis, praeiudicat veritati fidei: quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

* Art. praeced.

* Vers. 24.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod iustitia quidem perpetuo est observanda. Sed determinatio eorum quae sunt iusta secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum [α] diversum hominum statum. [α]

AD SECUNDUM DICENDUM quod praecepta iudicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis. Sed si civitas vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari. Non enim eaedem leges conveniunt in democratia, quae est potestas populi, et in oligarchia, quae est potestas divitum; ut patet per Philosophum, in sua *Politica* *. Et ideo etiam, mutato statu illius populi, oportuit praecepta iudicialia mutari.

* Lib. IV, cap. 1, n. 5, 6. - Comm. sub nom. s. Th., lect. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod illa praecepta iudicialia disponebant populum ad iustitiam et aequitatem secundum quod conveniebat illi statui [β]. [β] Sed post Christum, statum illius populi oportuit mutari, ut iam in Christo non esset discretio gentilis et Iudaei, sicut antea erat. Et propter hoc oportuit etiam praecepta iudicialia mutari.

α) *secundum.* – *ad* ABCGHIL.

β) *statui.* – Om. E. – Idem pro *iam... Iudaei, iam non esset discretio gentilis cum Iudaeis.*

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM PRAECEPTA IUDICIALIA POSSINT HABERE ALIQUAM CERTAM DIVISIONEM

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praecepta iudicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Praecepta enim iudicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quae inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione: cum sint infinita. Ergo praecepta iudicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. PRAETEREA, praecepta iudicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia praecepta non [α] videntur habere aliquam [α] distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad praecepta decalogi. Ergo praecepta iudicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. PRAETEREA, praecepta caerimonialia quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quaedam vocantur *sacrificia*, quaedam *observantiae*. Sed nulla distinctio innuitur in lege praeceptorum iudicialium. Ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

SED CONTRA, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad praecepta iudicialia, per quae populus ille [β] ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam. [β]

RESPONDEO DICENDUM quod, cum lex sit quasi [γ] quaedam ars humanae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet [γ]

α) *aliquam.* – *aliam* ABCDEFGHIL.
β) *ille.* – Om. EF. – Iidem om. *certam.*

γ) *quasi.* – Om. EF.

lege esse certam distinctionem praeceptorum: aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae.

Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum. Et secundum istos quatuor ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis.
δ Dantur enim [δ] quaedam praecepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda: et haec est una pars iudicialium praeceptorum. – Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad concives ad invicem: puta circa emptiones et venditiones, et iudicia et poenas. Et haec est secunda pars iudicialium praeceptorum. – Dantur etiam quaedam praecepta pertinentia ad extraneos: puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum. Et haec est tertia pars iudicialium praeceptorum. – Dantur etiam in lege quaedam praecepta pertinentia ad domesticam conversationem: sicut de servis, et uxoribus, et filiis. Et haec est quarta pars iudicialium praeceptorum.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa, secundum differentiam ordinationis humanae, ut dictum est *. * In corpore.

Ad secundum dicendum quod praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra * dictum est: et ideo convenienter alia praecepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed praecepta iudicialia et caeremonialia habent aliam [ε] rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione. Et ideo distinctionis eorum est alia ratio. * Qu. c, art. 3. ε

Ad tertium dicendum quod ex ipsis rebus quae per praecepta iudicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem iudicialium praeceptorum.

δ) *enim.* – *autem* Pa. – *praecepta* om. EF.

ε) *aliam.* – *aliquam* H, om EFK. – Pro *ratione, potestate* ACDEFGHILpB.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione centesimaquarta nihil scribendum occurrit, nisi quod duo specialiter advertas. Primum est, quare omnia illius populi erant figuralia. Assignatur namque in secundo articulo, ad secundum, pro causa, quia Christus ex populo illo erat nasciturus. Idest, quia status illius populi erat propter Christum venturum ex eo, consequens est ut verbis et factis praenuntiarent Christum et pertinentia ad ipsum. Et hoc ex divina institutione, cuius solius est facere quod facta totius populi sint in figuram.

II. Secundum est, quod differentia inter caeremonialia et iudicialia in figurando non consistit in hoc quod caeremonialia sint per se primo instituta ad figurandum, et iudicialia sint instituta ad figurandum per se secundo. Hoc enim non dicitur in littera. Et si concederetur, non possent hodie a quocumque praecipi principe, sicut nec caeremonialia: quoniam per se, licet secundo, haberent annexam significationem Christi venturi. Sed consistit in hoc quod caeremonialia, ut sic, per se primo, idest secundum primariam intentionem Dei instituentis, figurant Christum venturum: iudicialia vero, ut sic, nec per se primo, nec per se secundo continent rationem figurae, sed ex consequenti, idest per accidens, inquantum scilicet data sunt populo cuius totus status erat figurativus. Si enim *omnia in figuram contingebant illis* *, cum ista iudicialia sint pars una omnium contingentium illis, oportet etiam ista ex consequenti esse figuralia. Et propterea possunt haec statui et servari. Et sic intellige secundum et tertium articulum. * I *Ad Cor.*, cap. x, vers. 11.

QUAESTIO CENTESIMAQUINTA

DE RATIONE IUDICIALIUM PRAECEPTORUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de ratione iudicialium praeceptorum * [* Cf. qu. civ, Introd.].

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes.

Secundo: de his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem.

Tertio: de his quae pertinent ad extraneos.

Quarto: de his quae pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS DE PRINCIPIBUS ORDINAVERIT

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit, in III *Polit.* * [* Cap. iv, n. 1. - S. Th. lect. v.], *ordinatio populi praecipue dependet ex maximo principatu.* Sed in lege non invenitur qualiter debeat institui supremus princeps. Invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem, *Exod.* xviii * [* Vers. 21 sqq.]: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc.; et *Num.* xi * [* Vers. 16 sqq.]: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel;* et *Deut.* i * [* Vers. 13 sqq.]: *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. PRAETEREA, *optimi est optima adducere*, ut Plato dicit * [* In *Timaeo*, vol. II, pag. 205, Ed. Didot.]. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cuiuscumque est ut gubernetur per regem: quia huiusmodi regimen α maxime repraesentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio. Igitur lex debuit regem populo instituere; et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur *Deut.* xvii * [* Vers. 14 sq.]: *Cum dixeris, Constituam super me regem, eum constitues*, etc.

3. PRAETEREA, sicut dicitur Matth. xii * [* Vers. 25. - Cf. Luc. c. xi, vers. 17.], *omne regnum in se divisum desolabitur:* quod etiam experimento patuit in populo Iudaeorum, in quo divisio regni fuit destructionis causa. Sed lex praecipue debet intendere ea quae pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges. Nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci; sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem Prophetam, III *Reg.* xi * [* Vers. 29 sqq.].

4. PRAETEREA, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quae ad Deum pertinent, ut patet *Heb.* v * [* Vers. 1.]; ita etiam principes instituuntur β ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et levitis qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant: sicut decimae et primitiae, et multa alia huiusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari unde sustentarentur γ: et praecipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet *Exod.* xxiii * [* Vers. 8.]: *Non accipietis munera, quae excaecant etiam prudentes, et subvertunt verba iustorum.*

5. PRAETEREA, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regi δ instituendo instituit ius tyrannicum: dicitur enim I *Reg.* viii * [* Vers. 11 sqq.]: *Hoc erit ius regis qui imperaturus est vobis: Filios vestros tollet*, etc. Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

SED CONTRA EST quod populus Israel de pulchritudine ε ordinationis commendatur, *Num.* xxiv * [* Vers. 5.]: *Quam pulchra tabernacula tua, Iacob; et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

RESPONDEO DICENDUM quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II *Polit.* * [* Cap. vi, n. 15. - S. Th. lect. xiv.] Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatuum. Cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit, in III *Polit.* * [* Cap. v, n. 2, 4. - S. Th. lect. vi.], praecipuae tamen sunt regnum ζ, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia η, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia,

---

α) *regimen.* – *regnum* PEFKa.
β) *instituuntur.* – *constituuntur* ABDEFHIKL; *in his... populi* om. C.
γ) *sustentarentur.* – *sustententur* ABCDEFGKL, *sustentantur* I.
δ) *regi.* – *regem* PFsH.
ε) *pulchritudine.* – *plenitudine* Pa.
ζ) *sunt regnum.* – *est regnum* sA, *est regimen* sH, *est unum regimen* Pa. – Pro *quo*, *qua* codices.
η) *politia.* – *politica* codices; cf. qu. LXIII, art. 4, not. β.

idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.

Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim *Deut.* I *: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes:* et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim *Exod.* XVIII *: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc.: et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur *Deut.* I *: *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

(* Vers. 15. — * Vers. 21. — * Vers. 13.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod populus ille sub speciali cura Dei regebatur: unde dicitur *Deut.* VII *: *Te elegit Dominus Deus tuus ut sis ei populus peculiaris.* Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit. Et hoc est quod Moyses petivit, *Num.* XXVII *: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis, hominem qui sit super multitudinem hanc.* Et sic ex Dei ordinatione institutus est Iosue in principatu post Moysen: et de singulis iudicibus qui post Iosue fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem*, et quod *spiritus Domini fuit in eis,* ut patet *Iudic.* III *. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit; ut patet *Deut.* XVII *: *Eum constitues regem, quem Dominus Deus tuus elegerit.*

(* Vers. 6. — * Vers. 16. — * Vers. 9 sq., 15. — * Vers. 15.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum [θ] degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut Philosophus dicit, in IV *Ethic.* * Perfecta autem virtus in paucis invenitur: et praecipue Iudaei crudeles erant et ad avaritiam proni, per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam. Sed postea regem ad petitionem populi, quasi indignatus, concessit: ut patet per hoc quod dixit ad Samuelem, I *Reg.* VIII *: *Non te abiecerunt, sed me, ne regnem super eos.*

(* Cap. III, n. 18. - S. Th. lect. IX. — * Vers. 7.)

Instituit tamen a principio * circa regem instituendum, primo quidem, modum eligendi. In quo duo determinavit: ut scilicet in eius electione expectarent iudicium Domini; et ut non facerent regem alterius gentis, quia tales reges solent parum affici ad gentem cui praeficiuntur, et per consequens non curare de eis. – Secundo, ordinavit circa reges institutos qualiter deberent se habere quantum ad seipsos: ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et iustitiam derelinquunt. – Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum: ut scilicet semper legerent et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. – Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos: ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a iustitia declinarent.

(* *Deut.* cap. XVII, vers. 14 sqq.)

AD TERTIUM DICENDUM quod divisio regni, et multitudo regum, magis est populo illi data in poenam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regnum [ι] David iustum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Osee XIII *: *Dabo tibi regem in furore meo;* et Osee VIII *: *Ipsi regnaverunt, et non ex me: principes extiterunt, et non cognovi.*

(* Vers. 11. — * Vers. 4.)

AD QUARTUM DICENDUM quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur. Et hoc ideo ut in maiori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri: quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit ut eis specialia quaedam deputarentur, tam in decimis quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est *, assumebantur ex toto populo: et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant. Et praecipue cum Dominus prohiberet etiam in rege [κ] ne superabundaret divitiis aut magnifico apparatu *: tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigeretur; tum etiam quia, si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus, et sic tollebatur seditionis materia.

(* In corpore. — * Cf. resp. ad 2.)

AD QUINTUM DICENDUM quod illud ius non dabatur [λ] regi ex institutione divina; sed magis praenuntiatur usurpatio regum, qui sibi ius iniquum constituunt in tyrannidem degenerantes, et subditos depraedantes. Et hoc patet per hoc quod in fine subdit *: *Vosque eritis ei servi:* quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis. Unde hoc dicebat Samuel ad deterrendum eos ne regem peterent: sequitur enim *: *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* – Potest tamen contingere quod etiam [μ] bonus rex, absque tyrannide, filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis, propter commune bonum procurandum.

(* Vers. 17. — * Vers. 19.)

θ) *regnum.* – *regimen* P*a*.

ι) *regnum.* – *regem* P, om. K. – Pro *moverant, induerent* ACEGILpBH, *inducerent* D, *induxerunt* KsBH.

κ) *in rege.* – *de rege* HsD, *in lege* P; pro *superabundaret* et *erigeretur, superabundarent* et *erigerentur* P.

λ) *dabatur.* – *declaratur* ACDEFGILpBH et *a*, *debebatur* PsH, *debetur* sB; *al. dabatur* margo B. – Pro *praenuntiatur, praenuntiabatur* P.

μ) *etiam.* – Om. P*a*.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER FUERINT TRADITA PRAECEPTA IUDICIALIA QUANTUM AD POPULARIUM CONVICTUM

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita praecepta iudicialia quantum ad popularium[α] convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quae sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege: dicitur enim *Deut.* XXIII * (* Vers. 24.): *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. PRAETEREA, ex hoc maxime multae civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit, in II *Polit.* * (* Cap. VI, n. 11. - S. Th. lect. XIII.) Sed hoc fuit introductum in veteri lege: dicitur enim *Num.* XXVII * (* Vers. 8.): *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam eius transibit hereditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. PRAETEREA, societas hominum maxime per hoc conservatur, quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas commutant quibus indigent, ut dicitur in I *Polit.* * (* Cap. III, n. 12; S. Th. lect. VII. - Cf. *Ethic.* lib. V, cap. V, n. 14; S. Th. lect. IX.) Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis: mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Iubilaei, ut patet *Levit.* XXV. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. PRAETEREA, necessitatibus hominum maxime expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum. Quae quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt: unde dicitur *Eccli.* XXIX * (* Vers. 10.): *Multi non causa nequitiae non faenerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex. Primo quidem, quia mandavit *Deut.* XV * (* Vers. 2.): *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit: quia annus remissionis est Domini;* et *Exod.* XXII * (* Vers. 15.) dicitur quod si praesente domino animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur. Secundo, quia aufertur ei securitas quae habetur per pignus: dicitur enim *Deut.* XXIV * (* Vers. 10.): *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum eius ut pignus auferas;* et iterum * (* Vers. 12 sq.): *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei.* Ergo insufficienter fuit ordinatum[β] in lege de mutuis.

5. PRAETEREA, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda: unde etiam dicitur II *Mach.* III * (* Vers. 15.), quod *sacerdotes invocabant de caelo eum qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret.* Sed in praeceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur: dicitur enim *Exod.* XXII * (* Vers. 10 sq.) quod in amissione depositi statur iuramento eius apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. PRAETEREA, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quaecumque alia huiusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatae domus conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod praecipitur *Levit.* XIX * (* Vers. 13.): *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.*

7. PRAETEREA, cum frequenter immineat iudiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad iudicem. Inconvenienter igitur statuit lex, *Deut.* XVII * (* Vers. 8 sqq.), ut irent ad unum locum expetituri iudicium de suis dubiis.

8. PRAETEREA, possibile est non solum duos, sed etiam tres vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur *Deut.* XIX * (* Vers. 15.): *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

9. PRAETEREA, poena debet taxari secundum quantitatem culpae: unde dicitur etiam *Deut.* XXV * (* Vers. 2.): *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Sed quibusdam aequalibus culpis lex statuit inaequales poenas: dicitur enim *Exod.* XXII * (* Vers. 1.), quod restituet fur *quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove.* Quaedam etiam non multum gravia peccata gravi poena puniuntur: sicut *Num.* XV * (* Vers. 32 sqq.), lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato. Filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet[γ] *comessationibus vacabat et conviviis*, mandatur lapidari, *Deut.* XXI * (* Vers. 18 sq.). Igitur inconvenienter in lege sunt institutae poenae.

10. PRAETEREA, sicut Augustinus dicit, XXI *de Civ. Dei* * (* Cap. 11.), *octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius: damnum*[δ], *vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem.* Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. Damnum quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum vel quadruplum * (* Cf. resp. ad 9.). Vincula vero, sicut *Num.* XV * (* Vers. 34.) mandatur de quodam quod in carcerem includatur[ε]. Verbera vero, sicut *Deut.* XXV * (* Vers. 2.): *Si eum qui peccavit dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari.* Ignominiam etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quae tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius * (* Ibid., vers. 9.). Mortem etiam inferebat, ut patet *Levit.* XX * (* Vers. 9.): *Qui maledixerit patri suo aut matri, morte moriatur.* Poenam etiam talionis lex induxit, dicens *Exod.* XXI * (* Vers. 24.): *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Inconveniens igitur videtur quod alias duas poenas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

11. PRAETEREA, poena non debetur nisi culpae.

α) *popularium.* – *popularem* EF, *populorum* K.
β) *ordinatum.* – *ordinatio* ABCGHL.
γ) *scilicet.* – Om. codices.
δ) *damnum.* – *damna* Pa.
ε) *includatur.* – *includeretur* codices et *a*.

Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena, *Exod.* xxi *: *Bos lapidibus obruetur qui occiderit virum aut mulierem.* Et *Levit.* xx * dicitur: *Mulier quae succubuerit cuilibet iumento, simul interficiatur cum eo.* Sic igitur videtur quod inconvenienter ea quae pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

* Vers. 28 sqq. — * Vers. 16.

12. Praeterea, Dominus mandavit *Exod.* xxi *, quod homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.* xxi, quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur caedis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quae non traxit iugum nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam quae numquam arata est nec sementa recepit, et caedent in ea cervices vitulae.*

* Vers. 12.

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psalmo cxlvii *: *Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua non manifestavit eis.*

* Vers. ult.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus in II *de Civ. Dei* * introducit a Tullio dictum, *populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione* ζ *sociatus.* Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem iustis praeceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem: una quidem quae fit auctoritate principum; alia autem fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscuiusque disponi potest quod eius subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subiecti sunt homines, oportet quod iudicia inter homines exerceantur, et poenae malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae: et ideo propria voluntate η in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi modis.

* Cap. xxi. - Cf. lib. XIX, c. xxi.

Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim iudices: ut patet *Deut.* xvi *: *Iudices et magistros constitues in omnibus portis eius, ut iudicent populum iusto iudicio.* Instituit etiam iustum iudicii ordinem: ut dicitur *Deut.* i *: *Quod iustum est iudicate: sive civis ille sit sive peregrinus, nulla erit personarum distantia.* Sustulit etiam occasionem iniusti iudicii, acceptionem munerum iudicibus prohibendo; ut patet *Exod.* xxiii *, et *Deut.* xvi **. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium; ut patet *Deut.* xvii *, et xix **. Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post * dicetur.

* Vers. 18. — * Vers. 16 sq. — * Vers. 8. ** Vers. 19. — * Vers. 6. ** Vers. 15. — * Resp. ad 10.

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus, in II *Polit.* *, quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et haec tria fuerunt in lege statuta. Primo enim, ipsae possessiones divisae erant in singulos: dicitur enim *Num.* xxxiii *: *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit, in II *Polit.* *; ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit. Unum quidem, ut secundum numerum hominum aequaliter dividerentur: unde dicitur *Num.* xxxiii *: *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum *. Tertium remedium est ad huiusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus: primo quidem gradu, filius; secundo autem, filia; tertio, fratres; quarto, patrui; quinto, quicumque propinqui *. Et ad distinctionem sortium conservandam, ulterius lex statuit ut mulieres quae sunt haeredes, nuberent suae tribus hominibus, ut habetur *Num.* xxxvi.

* Cap. ii, n. 4, 5. - S. Th. lect. iv. — * Vers. 53 sq. — * Cap. vi, n. ii. - S. Th. lect. xiii. — * Vers. 54. — * Vide resp. ad 3. — * *Num.* cap. xxvii, vers. 8 sqq.

Secundo vero, instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis. Et primo θ, quantum ad curam: praeceptum est enim *Deut.* xxii *: *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo;* et similiter de aliis. – Secundo, quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici posset licite comedere, dum tamen extra non auferret ι *. Quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur *Lev.* xix *, et *Deut.* xxiv **. Et etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno; ut habetur *Exod.* xxiii *, et *Lev.* xxv **.

* Vers. 1-4. — * Vide resp. ad 1. — * Vers. 9 sq. ** Vers. 19 sqq. — * Vers. 11. ** Vers. 4 sqq.

Tertio vero, statuit lex communicationem factam per eos qui sunt domini rerum. Unam pure gratuitam: unde dicitur *Deut.* xiv *: *Anno tertio separabis aliam decimam, venientque levites et peregrinus et pupillus et vidua, et comedent et saturabuntur.* Aliam vero cum recompensatione utilitatis: sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem κ, et per mutuum, et iterum per depositum, de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certae in lege *. Unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

* Vers. 28 sq. — * Vide resp. ad 3, 4, 5, 6.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, *Rom.* xiii *, *qui diligit proximum, legem implevit:* quia scilicet omnia praecepta legis, praecipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona sua communicent: quia ut dicitur I Ioan. iii *: *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in illo?* Et ideo inten-

* Vers. 8. — * Vers. 17.

ζ) *utilitatis communione.* – *utilitate communitatis* ABCDEFGIKL pH et *a.*
η) *voluntate.* – *auctoritate* Pa. – *modis* om. PKa.
θ) *aliqua... primo.* – *aliquem usus retenti essent communi priĉ* et H; pro *Et primo, priĉ primo* K, *priĉ* (*patriae* H.) *et ceteri, et* Pa.
ι) *auferret.* – *afferret* ABCDEFGIL, *afferat* H, *deferret* Pa.
κ) *conductionem.* – *conditionem* P.

debat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem sua communicarent: sicut et Apostolus, I *ad Tim.* VI *, divitibus mandat *facile tribuere et communicare*. Non autem facile communicativus est qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat, absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi, racemos ibi comedere: non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur. Quae inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione: sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad [λ] facile communicandum.

* Vers. 18.

Ad secundum dicendum quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi in [μ] defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si eius hereditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, praecipiens ut mulieres succedentes in haereditate paterna, nuberent suae tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur *Num.* ult.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II *Polit.* *, regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit, apud quasdam gentilium civitates statutum fuit *ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento*. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant: et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus, ad huiusmodi periculum amovendum [ν], sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret. Et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus.

* Cap. IV, n. 4; s. Th. lect. VIII. - Cf. cap. VI, n. 10 sqq.; s. Th. lect. XIII.

Quia vero domus urbanae non erant sorte distinctae, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur: poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quae non erant in urbe, sed in villa muros non habente [ξ], in perpetuum vendi non poterant: quia huiusmodi domus non construuntur [ο] nisi ad cultum et ad custodiam possessionum; et ideo lex congrue statuit idem [π] ius circa utrumque.

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est *, intentio legis erat assuefacere homines suis praeceptis ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent: quia hoc maxime est amicitiae fomentum. Et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quae gratis et absolute donantur, sed etiam in his quae mutuo conceduntur: quia huiusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Huiusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem, ut faciles se praeberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur *Deut.* XV *. – Secundo, ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitae necessaria accipiendo: et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim *Deut.* XXIII *: *Non faeneraberis fratri tuo ad usuram;* et XXIV *: *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam: quia animam suam apposuit tibi;* et *Exod.* XXII * dicitur: *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei.* – Tertio, ut non importune exigerent. Unde dicitur *Exod.* XXII *: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor.* Et propter hoc etiam mandatur *Deut.* XXIV *: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris in domum eius ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit:* tum quia domus est tutissimum uniuscuiusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. – Quarto, instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur *. Probabile enim erat ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ex [ρ] dilectione, qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. – Circa animalia vero mutuata haec lex statuit *, ut propter negligentiam eius cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero eo praesente et diligenter custodiente, mortua fuerint vel debilitata, non cogebatur restituere, et maxime si erant mercede conducta: quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem [σ]; et ita, si conservationem animalis consequeretur, iam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat quando animalia erant mercede conducta: quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam aequitatem ut saltem tantum restitueret quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

* In resp. ad 1. — * Vers. 7 sqq. — * Vers. 19. — * Vers. 6. — * Vers. 26. — * Vers. 25. — * Vers. 10 sq. — * Deut. cap. XV, vers. 1-3. — * Exod. cap. XXII, vers. 14 sq.

λ) *ad.* – *ad aliquid* Pa.
μ) *in.* – *ex* P.
ν) *amovendum.* – *removendum* Pa.
ξ) *habente.* – *habentes* PHLa. – *non* primo loco om. EF.
ο) *construuntur.* – *constituitur* A, *constituuntur* PHa. – *ad cultum et* om. E.
π) *idem.* – Om. P. – Pro *utrumque*, *utramque* ABCDEFGHL.
ρ) *ex.* – *ea* Pa.
σ) *mutuantem.* – *commutuantem* ABCDEFGHIL.

AD QUINTUM DICENDUM quod haec differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem eius cui traditur; sed depositum traditur in utilitatem deponentis. Et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum deposi-
* Vide loc. cit. in arg. vers. 10-15. tum *. Depositum enim perdi poterat dupliciter. Uno modo, ex causa inevitabili: vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat. In aliis autem praedictis casibus nihil reddere tenebatur: sed solum, ad expurgandam suspicionem fraudis, tenebatur iuramentum praestare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta per furtum. Et tunc, propter negligentiam custodis,
* In resp. ad 4. reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est *, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiam si debilitatum aut mortuum fuisset in eius absentia. De minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

AD SEXTUM DICENDUM quod mercenarii qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quaerentes quotidianum: et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum. Et ideo non est eadem ratio in utroque.

AD SEPTIMUM DICENDUM quod iudices ad hoc inter homines constituuntur, quod determinent quod ambiguum inter homines circa iustitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum. Uno modo, apud simplices. Et ad hoc du-
* Vers. 18. bium tollendum, mandatur *Deut.* XVI *, ut *iudices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut iudicarent populum iusto iudicio.* – Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos. Et ideo ad hoc dubium tollendum, constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa caeremonias divini cultus; et summus iudex populi, qui determinaret quae pertinent ad iudicia hominum: sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem, causae ab inferioribus iudicibus ad superiores de-
* Loc. cit. in arg. feruntur. Unde dicitur *Deut.* XVII *: *Si difficile et ambiguum apud te iudicium perspexeris, et iudicum intra portas tuas videris verba variari; ascende ad locum quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore.* Huiusmodi autem ambigua iudicia non frequenter emergebant. Unde ex hoc populus non gravabatur.

AD OCTAVUM DICENDUM quod in negotiis humanis non potest haberi probatio demonstrativa et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum; et praecipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur *Deut.* XIX *. * Vers. 16 sqq.

Fuit tamen aliqua ratio huiusmodi numeri determinandi, ad significandam infallibilem veritatem Personarum divinarum, quae quandoque numerantur duae, quia Spiritus Sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres; ut Augustinus dicit *, super illud Ioan. VIII **, *In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est.* * Tract. XXXVI in Ioan. ** Vers. 17.

AD NONUM DICENDUM quod non solum propter gravitatem culpae, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur. Primo quidem, propter quantitatem peccati: quia maiori peccato, ceteris paribus, gravior poena debetur. Secundo, propter peccati consuetudinem: quia a peccatis consuetis non faciliter homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Tertio, propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato: ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi per graves poenas. Quarto, propter facilitatem committendi peccatum, et latendi in ipso [τ]: huiusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda, ad terrorem aliorum. τ

Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus, etiam circa unum et idem factum. Quorum primus est quando involuntarius peccatum committit. Tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a poena: dicitur enim *Deut.* XXII *, quod puella quae * Vers. 25 sqq.
opprimitur in agro, *non est rea mortis, quia clamavit, et nullus affuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum: et poena, secundum veritatem iudicii, diminui debet; nisi forte, propter communem utilitatem, poena aggravetur, ad abstrahendum homines ab huiusmodi peccatis, sicut dictum est. – Secundus gradus est quando quis per ignorantiam peccavit. Et tunc aliquo modo reus reputabatur, propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia. Unde dicitur *Levit.* IV: *Anima quae peccaverit per ignorantiam*, etc. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti: non autem de ignorantia praecepti divini, quod omnes scire tenebantur. – Tertius gradus est quando aliquis ex superbia peccabat, idest ex certa electione vel ex certa malitia. Et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti *. – Quar- * Cf. *Deut.* cap. XXV, vers. 2.
tus autem gradus est quando peccabat per proterviam et pertinaciam. Et tunc, quasi rebellis et destructor ordinationis legis, omnino occidendus erat *. * *Num.* cap. XV, vers. 30 sq.

τ) *latendi in ipso.* – *latendi in ipsum* ABCD, *labendi in ipsum* K, *iacendi in ipsum* EGIL, *iacendi in ipso* PFa.

Secundum hoc, dicendum est quod in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat *. Et ideo pro furto aliarum rerum, quae de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris: et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur. Unde lex maiorem poenam apposuit: ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur υ gregatim sicut oves. Et ideo adhuc hic maiorem poenam apposuit: ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur. Et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum: quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in ceteris furtis; poterat enim haberi praesumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam *, quod *bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lactat* φ, *et corium etiam diversis usibus ministrat:* et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis autem χ habet quatuor utilitates: quia *immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat.* – Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat, occidebatur: sed propter contumaciam et rebellionem, quae semper morte puniebatur, ut dictum est. – Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quae sabbatum observari praecipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra * dictum est. Unde occisus fuit tanquam infidelis.

* Vide *Exod.* c. XXII, vers. 1-9.
* Strabi.
* Qu. C, art. 5, in corp., et ad 2.

Ad decimum dicendum * quod lex vetus poenam mortis inflixit in gravioribus criminibus: scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem ψ aliarum rerum adhibuit poenam damni. In percussuris autem et mutilationibus induxit poenam talionis; et similiter in peccato falsi testimonii. In aliis autem minoribus culpis induxit poenam flagellationis vel ignominiae.

* *Levit.* cap. XVII sqq. Vide *Exod.* cap. XXI sq.; *Levit.* c. XVII sqq., *Deut.* cap. XIX, vers. 16 sqq.; c. XXV.

Poenam autem servitutis induxit in duobus casibus. In uno quidem, quando, septimo anno remissionis, ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti ut liber exiret. Unde pro poena ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. – Secundo, infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur ω *Exod.* XXII *.

* Vers. 3.

Poenam autem exilii universaliter lex non statuit. Quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis: unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriae. Et ideo I *Reg.* XXVI * dicitur quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium. Dicitur enim *Deut.* XIX * quod *qui percusserit proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobatur*, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis. Tunc enim licebat ei redire ad domum suam: quia in universali damno populi consueverunt particulares irae sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad eius occisionem.

* Vers. 19.
* Cf. *Num.* cap. XXXV.

Ad undecimum dicendum quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam; sed in poenam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab huiusmodi peccatis. Et ideo magis puniebatur dominus si bos cornupeta fuerat ab heri et nudiustertius, in quo casu poterat occurri periculo; quam si subito cornupeta efficeretur. – Vel occidebantur animalia in detestationem peccati; et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut Rabbi Moyses dicit *, quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum homicidium αα occultum. Quod quidem fiebat per tria. Quorum unum est quod seniores civitatis iurabant nihil se praetermisisse in custodia viarum. Aliud est quia ille cuius erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, et si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur. Tertium est quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo, ad evitandum utrumque damnum, homines civitatis de facili manifestarent homicidam ββ, si scirent: et raro poterat esse quin aliqua verba vel indicia super hoc facta essent.

* *Doct. Perplex.*, part. III, c. XL.

Vel hoc fiebat ad terrorem, in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulae, quae est animal utile et fortitudine plenum, praecipue antequam laboret sub iugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat; et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abiectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur, in putredinem convertenda.

Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi; quae non traxit iugum, quia non fecit peccatum; nec terram scidit vomere, idest seditionis maculam non admisit. Per hoc autem γγ quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi; per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

υ) *pascuntur.* – *pascunt* ABCDGHL.
φ) *lactat.* – *lac dat* P.
χ) *autem.* – *etiam* Pa. – Pro *lac dat, lactat* H.
ψ) *autem.* – Om. P. – Pro *adhibuit, instituit* EFK.
ω) *habetur.* – *habebat* ABCDGLpH.
αα) *homicidium.* – *hominem* ABCDEGHpH.
ββ) *homicidam.* – *homicidium* ABFpG, *homicidiam* D, *homicidia* EI.
γγ) *autem.* – *enim* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestione centesimaquinta hoc solum scribendum occurrit, quod tam ex lege veteri, quam ex auctoritate Aristotelis et Auctoris * [* Cf. art. 2, ad 3.], apparet quod non irrationabiliter ordinaretur quod tam ecclesia, quam quicumque alius, non posset ultra tantum agri in civitatis territorio ut proprium habere; sed donatum vel successione vel quomodolibet aliter obveniens plus quilibet teneretur vendere; ne possessiones ad paucos deveniant, ut hoc * videtur pluribus in locis accidere. [* hodie?]

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IUDICIALIA PRAECEPTA SINT CONVENIENTER TRADITA QUANTUM AD EXTRANEOS

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicialia praecepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, *Act.* x * [* Vers. 34 sq.]: *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.* xxiii * [* Vers. 3.], quod *Ammonites et Moabites, etiam post decimam generationem, non intrabunt ecclesiam Domini in aeternum;* e contrario autem ibidem * [* Vers. 7.] praecipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumaeum, quia frater tuus est; nec Aegyptium, quia advena fuisti in terra eius.*

2. Praeterea, ea quae non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate eius. Ergo inconvenienter mandatur *Deut.* xxiii * [* Vers. 1 sq.], quod *eunuchus, et ex scorto natus, non ingrediatur ecclesiam Domini.*

3. Praeterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenae non affligantur: dicitur enim *Exod.* xxii * [* Vers. 21.]: *Advenam non contristabis, neque affliges eum: advenae enim et ipsi fuistis in terra Aegypti;* et xxiii * [* Vers. 9.]: *Peregrino molestus non eris: scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Aegypti.* Sed ad afflictionem alicuius pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit, *Deut.* xxiii * [* Vers. 19 sq.], ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Praeterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores. Sed his quae sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum et effectum dilectionis impendere; secundum illud *Eccli.* xiii * [* Vers. 19.]: *Omne animal diligit simile sibi: sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus, *Deut.* xx * [* Vers. 13 sqq.], mandavit quod de [α] civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Praeterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.* xx * [* Vers. 5 sqq.], quod, imminente proelio, aliqui domum remittantur, puta qui aedificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Praeterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus et corde pavido [β], culpabile est: contrariatur enim virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur a labore proelii excusabantur formidolosi et pavidum cor habentes * [* Ibid., vers. 8.].

Sed contra est quod Sapientia divina dicit, *Prov.* viii * [* Vers. 8.]: *Recti sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid neque perversum.*

Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo, pacifice; alio modo, hostiliter. Et quantum ad utrumque modum ordinandum, lex convenientia praecepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Iudaeis occasio ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo, quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenae. Et quantum ad utrumque, lex misericordiae praecepta proposuit [γ]: nam *Exod.* xxii dicitur: *Advenam non contristabis;* et xxiii dicitur: *Peregrino molestus non eris* * [* Cf. arg. 3.]. – Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in his quidam ordo attendebatur. Non enim statim recipiebantur quasi cives: sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives nisi qui ex avo, vel abavo, cives existerent [δ], ut Philosophus dicit, in III *Polit.* * [* Cap. 1, n. 9. – S. Th. lect. 1.] Et hoc ideo quia, si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi, possent multa pericula contingere; dum extranei, non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Iudaeos, scilicet de Aegyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumaeis, filiis Esau fratris Iacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitae et Moabitae, nunquam in consortium populi admitterentur * [* Cf. arg. 1.]; Amalecitae autem, qui magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim *Exod.* xvii * [* Vers. 16.]: *Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem.*

Similiter etiam quantum ad hostilem commu-

α) *de.* – Om. EF.
β) *pavido.* – *pavidus* Pa. – Eaedem pro *contrariatur enim*, *contrarium enim est.*
γ) *proposuit.* – *posuit* Pa.
δ) *nisi... existerent.* – *existentes* H; pro *abavo*, *atavo* Pa.

nicationem cum extraneis, lex convenientia praecepta tradidit. Nam primo quidem, instituit ut bellum iuste iniretur: mandatur enim *Deut.* xx *, quod quando accederent ad expugnandum civitatem, offerrent ei primum [ε] pacem. – Secundo, instituit ut fortiter bellum susceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam. Et ad hoc melius observandum, instituit quod, imminente proelio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei. – Tertio, mandavit ut impedimenta proelii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta praestare. – Quarto, instituit ut victoria moderate uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

* Vers. 10; vide tot. cap.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei et ab his quae pertinent ad animae salutem: dicitur enim *Exod.* XII *: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini; circumcidetur prius omne masculinum eius, et tunc rite celebrabit, eritque simul sicut indigena terrae.* Sed in temporalibus, quantum ad ea quae pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra * dicta: sed quidam in tertia generatione, scilicet Aegyptii et Idumaei; alii vero perpetuo excludebantur, in detestationem culpae praeteritae, sicut Moabitae et Ammonitae et Amalecitae. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant [ζ] et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant.

* Vers. 48. * In corpore.

Poterat tamen dispensative aliquis [η] in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum: sicut *Iudith* XIV * dicitur quod Achior, dux filiorum Ammon, *appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis eius.* – Et similiter Ruth Moabitis, quae *mulier virtutis* erat *. Licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

* Vers. 6. * *Ruth.* cap. III, vers. II.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit, in III *Polit.* *, dupliciter aliquis dicitur esse civis: uno modo, simpliciter; et alio modo, secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quae sunt civium: puta dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat [θ], etiam viles personae, et pueri et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quae pertinent ad commune. Ideo ergo spurii, propter vilitatem originis, excludebantur *ab ecclesia,* idest a collegio populi, usque ad decimam generationem. Et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et praecipue in populo Iudaeorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem: nam etiam apud gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit, in II *Polit.* * – Tamen quantum ad ea quae ad gratiam Dei pertinent, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenae, ut dictum est *: dicitur enim Isaiae LVI **: *Non dicat filius advenae qui adhaeret Domino, dicens: Separatione dividet me Dominus a populo suo. Et non dicat eunuchus: Ecce ego lignum aridum.*

* Cap. III, n. 2. - S. Th. lect. IV. * Cap. VI, n. 11. - S. Th. lect. XIII. * In resp. ad I. ** Vers. 3.

AD TERTIUM DICENDUM quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem [ι] legis; sed ex quadam permissione, propter pronitatem Iudaeorum ad avaritiam; et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

AD QUARTUM DICENDUM quod circa civitates hostium quaedam distinctio adhibebatur. Quaedam enim erant remotae, non de numero illarum urbium quae eis erant repromissae: et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quae erant eis repromissae, omnes mandabantur interfici, propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi [κ] divinae iustitiae executorem mittebat: dicitur enim *Deut.* IX *: *Quia illae egerunt impie, introeunte te deletae sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cuius ditioni civitas et eius territorium erat subiiciendum.

* Vers. 5.

AD QUINTUM DICENDUM quod novus aedificator domus, aut plantator vineae, vel desponsator uxoris, excludebatur [λ] a proelio propter duo. Primo quidem, quia ea quae homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere. Unde probabile erat quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent [μ] ad pugnandum. – Secundo quia, sicut Philosophus dicit, in II *Physic.* *, *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.* Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt; et etiam populus, considerans hoc, horreret; huiusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem a proelio.

* Cap. V, n. 9. - S. Th. lect. II.

AD SEXTUM DICENDUM quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur; sed ne populus ex eorum praesentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ε) *primum.* – *primo* Pa. – *susceptum* om. K, *incoeptum* Pa.
ζ) *timeant.* – *contineant* EF.
η) *Poterat . . . aliquis.* – *Poterant . . . aliqui* EF.
θ) *inhabitat.* – *inhabitans* ABCDEFGIKL.
ι) *secundum intentionem.* – *ex intentione* EF.
κ) *quasi.* – Om. EF.
λ) *excludebatur.* – *excludebantur* Pa.
μ) *essent.* – *erant* EF.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS PRAECEPTA EDIDERIT CIRCA DOMESTICAS PERSONAS

IV *Sent.*, dist. XXXIII, qu. I, art. 3, qu^a 3, ad 3; qu. II, art. 2, qu^a I, 2, 4; III *Cont. Gent.*, cap. CXXIII, CXXV.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter lex vetus praecepta ediderit circa personas domesticas. *Servus enim id quod est, domini est,* ut Philosophus dicit, in I *Polit.* * Sed id quod est alicuius, perpetuo eius esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit *Exod.* XXI *, quod servi septimo anno liberi abscederent.

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. II.
* Vers. 2.

2. PRAETEREA, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus praecipitur *Deut.* XXII *, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur *Deut.* XXIII *: *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

* Vers. 1-3.
* Vers. 15.

3. PRAETEREA, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos aut ancillas. Asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur *Exod.* XXI *, quod *qui percusserit servum suum vel ancillam virga, si uno die supervixerit, non subiacebit poenae, quia pecunia illius est.*

* Vers. 20 sq.

4. PRAETEREA, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in I * et III * *Polit.* Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel ancillam *.

* Cap. V, n. I. - S. Th. lect. X.
* Cap. IV, n. 4, 5. - S. Th. lect. V.
* *Exod.* cap. XXI, vers. 7.

5. PRAETEREA, pater habet sui filii potestatem. Sed eius est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.* XXI *, quod pater ducat filium ad seniores civitatis puniendum.

* Vers. 18 sqq.

6. PRAETEREA, Dominus prohibuit, *Deut.* VII *, ut cum alienigenis non sociarent coniugia; et coniuncta etiam separarentur $^{\alpha}$, ut patet Esdrae X *. Inconvenienter igitur *Deut.* XXI * conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

* Vers. 3 sqq.
* Lib. I $^{\alpha}$ *Esdr.*, cap. X.
* Vers. 10 sqq.

7. PRAETEREA, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus praecepit esse vitandos, ut patet *Lev.* XVIII. Inconvenienter igitur mandatur *Deut.* XXV *, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater eius acciperet.

* Vers. 5.

8. PRAETEREA, inter virum et uxorem, sicut est maxima familiaritas, ita debet esse firmissima fides. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, *Deut.* XXIV *, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii; et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

* Vers. 1-4.

9. PRAETEREA, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam iniuriam servi in dominum, vel filii in patrem, non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiae ad investigandum uxoris adulterium, *Num.* V *. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege praecepta iudicialia circa personas domesticas.

* Vers. 12 sqq.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo XVIII *: *Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa.*

* Vers. 10.

RESPONDEO DICENDUM quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I *Polit.* *, est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit: et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes: scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia praecepta tradidit.

* Cap. I, n. 6. - S. Th. lect. I.

Nam quantum ad servos, instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur, unde *Deut.* V * Dominus mandavit ut in die sabbati *requiesceret servus et ancilla tua sicut et tu:* et iterum quantum ad poenas infligendas, imposuit enim poenam $^{\beta}$ mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur *Exod.* XXI *. Et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit *. – Statuit etiam $^{\gamma}$ specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quae apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur *Exod.* XXI *. Mandatur etiam insuper *Deut.* XV *, ut ei detur viaticum.

* Vers. 14.
* Vers. 26 sq.
* Ibid. vers. 7 sqq.
* Vers. 2 sqq.
* Vers. 13 sq.

Circa uxores vero, statuitur in lege quantum ad uxores ducendas. Ut scilicet ducant uxores suae tribus, sicut habetur *Num.* ult.: et hoc ideo, ne sortes tribuum confundantur. Et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur *Deut.* XXV *: et hoc ideo $^{\delta}$, ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quandam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleretur $^{\epsilon}$. Prohibuit etiam quasdam personas ne in coniugium ducerentur: scilicet alienigenas, propter periculum seductionis *; et propinquas, propter reverentiam naturalem quae eis debetur *. –

* Vers. 5 sq.
* Vide arg. 6.
* Vide arg. 7.

α) *separarentur.* – *separentur* ACDGIKL, *separantur* E, *separarent* Pa.
β) *poenam.* – *poenas* K, om. Pa.
γ) *etiam.* – *autem* P.
δ) *ideo.* – Om. codices.
ε) *deleretur.* – *tolleretur* K, *deleatur* P.

Statuit etiam qualiter uxores iam ductae tractari deberent. Ut scilicet non leviter infamarentur: unde mandatur puniri ille qui falso crimen imponit uxori, ut habetur *Deut.* XXII * [Vers. 13 sqq.]. Et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur *Deut.* XXI * [Vers. 15 sqq.]. Et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius, scripto libello, eam dimitteret, ut patet *Deut.* XXIV * [Vers. 1.]. Et ut etiam maior dilectio inter coniuges a principio contrahatur, praecipitur * [Ibid. vers. 5.] quod, cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicae necessitatis iniungatur, ut libere possit laetari cum uxore sua.

Circa filios autem, instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide: unde habetur *Exod.* XII * [Vers. 26 sq.]: *Cum dixerint vobis filii vestri, Quae est ista religio? dicetis eis: Victima transitus Domini est.* Et quod etiam instruerent eos in moribus: unde dicitur *Deut.* XXI * [Vers. 20.], quod patres dicere debent: *Monita nostra audire contemnit, commessationibus vacat et luxuriae atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum quod, quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinae servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent. Unde dicitur *Lev.* XXV * [Vers. 39 sqq.]: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit. Mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Aegypti: non* [ζ] *veneant conditione servorum.* Et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore, dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui a Domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum quod circa laesiones servis illatas, lex considerasse videtur utrum sit certa vel incerta. Si enim laesio certa esset, lex poenam adhibuit: pro mutilatione quidem, amissionem servi, qui mandabatur libertati donandus* [Loc. cit. in arg., vers. 26 sq.]; pro morte autem, homicidii poenam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. – Si vero laesio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam poenam infligebat in proprio servo: puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies. Incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset. Quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiam si postea moreretur. Tenebatur tamen ad impensas [η] solvendas quas percussus in medicos fecerat* [Ibid. vers. 18 sq.]. Sed hoc in servo proprio locum non habebat: quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi, erat quaedam [θ] possessio domini. Et ideo pro causa assignatur quare non subiaceat poenae pecuniariae, *quia pecunia illius est.*

Ad quartum dicendum quod, sicut dictum est * [In resp. ad 1.], nullus Iudaeus poterat possidere Iudaeum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius, usque ad tempus. Et per hunc modum permittebat lex quod, paupertate cogente, aliquis filium aut filiam venderet. Et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt: dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut ancillae exire consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat, magis quasi mercenarium quam quasi servum; secundum illud *Levit.* XXV * [Vers. 39 sq.]: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in X *Ethic.* * [Cap. IX, n. 12. - S. Th. lect. XIV.], principatus paternus habet solam admonendi potestatem; non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt. Et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax a principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam. Et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quae in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriae cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci: sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem. Unde ipsa dixerat socrui suae: *Populus tuus populus meus, Deus tuus Deus meus*, ut habetur *Ruth* I * [Vers. 16.]. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci nisi prius rasa caesarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste in qua capta est, et fleret patrem et matrem: per quae significatur idololatriae perpetua abiectio.

Ad septimum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, *super Matth.** [Homil. XLVIII, al. XLIX.], *quia immitigabile malum mors erat apud Iudaeos, qui omnia pro praesenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre: quod erat quaedam mortis mitigatio. Non autem alius quam frater vel propinquus iubebatur* [ι] *accipere uxorem defuncti: quia non ita crederetur* (qui ex tali coniunctione erat nasciturus) *esse filius eius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum eius qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere iustum erat.* Ex quo patet quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter iustum esset, sed propter duritiam Iudaeorum; ut Dominus dicit, Matth. XIX * [Vers. 8.]. Sed de hoc oportet plenius tractari cum de matrimonio agetur * [Vide Suppl. qu. LXVII.].

Ad nonum dicendum quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium et de facili, propter delectationem; et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur *Iob* XXIV * [Vers. 15.]. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex concupiscentia [κ] delectationis, sed magis ex malitia; nec potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulterae.

ζ) *non.* – *ut non* P.
η) *impensas.* – *expensas* KLsB.
θ) *quaedam.* – Om. EF.
ι) *iubebatur.* – *videbatur* ABCDEGHIL.
κ) *concupiscentia.* – *tali concupiscentia* Pa. Eaedem pro *nec*, *quae non.*

QUAESTIO CENTESIMASEXTA

DE LEGE EVANGELICA, QUAE DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

CONSEQUENTER considerandum est de lege Evangelii, quod [α] dicitur lex nova * [* Cf. qu. XCIII, Introd.]. Et primo, de ipsa secundum se; secundo, de ipsa per comparationem ad legem veterem * [* Qu. CVII.]; tertio, de his quae in lege nova continentur * [* Qu. CVIII.].

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: qualis sit, utrum scilicet [β] scripta vel indita.

Secundo: de virtute eius, utrum iustificet.

Tertio: de principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi.

Quarto: de termino eius, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX NOVA SIT LEX SCRIPTA

Art. seq.; qu. CVII, art. 1, ad 2, 3; qu. CVIII, art. 1; II *Cor.*, cap. III, lect. II; *Ad Heb.*, cap. VIII, lect. II.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum: Ioan. XX * [* Vers. 31.], *Haec autem scripta sunt ut credatis*. Ergo lex nova est lex scripta.

2. PRAETEREA, lex indita est lex naturae; secundum illud *Rom.* II * [* Vers. 14 sq.]: *Naturaliter ea quae legis sunt faciunt, qui* [γ] *habent opus legis scriptum in cordibus suis*. Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturae.

3. PRAETEREA, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo testamento, et eis qui sunt in veteri testamento: dicitur enim *Sap.* VII * [* Vers. 27.], quod divina sapientia *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit*. Ergo lex nova non est lex indita.

SED CONTRA EST quod lex nova est lex novi testamenti. Sed lex novi testamenti est indita in corde. Apostolus enim, *ad Heb.* VIII * [* Vers. 8, 10.], dicit, inducens auctoritatem quae habetur Ierem. XXXI * [* Vers. 31. 33.]: *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Iuda testamentum novum:* et exponens quid [δ] sit hoc testamentum, dicit: *Quia hoc est testamentum quod disponam domui Israel: dando* [ε] *leges meas in mentem eorum, et in corde eorum superscribam eas*. Ergo lex nova est lex indita.

RESPONDEO DICENDUM quod *unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum,* ut Philosophus dicit, in IX *Ethic.* * [* Cap. VIII, n. 6. - S. Th. lect. IX.] Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui, *ad Rom.* III * [* Vers. 27.], dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non* [ζ]*: sed per legem fidei:* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressius *ad Rom.* VIII * [* Vers. 2.] dicitur: *Lex Spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis*. Unde et Augustinus dicit, in libro *de Spiritu et Littera*, * [* Cap. XXIV. - Cf. cap. XVII, XXVI.] quod *sicut lex factorum scripta* [η] *fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*. Et alibi dicit in eodem libro * [* Cap. XXI.]: *Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?*

Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est quod principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in scriptura Evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad [θ] usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero, continentur in Evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax gratiae Spiritus Sancti [ι]: *mundus* enim, idest amatores mundi, *non potest*

α) *quod. – quae* PFI*a*.
β) *scilicet. – sit* KL, *scilicet sit* P*a*.
γ) *qui. – quia* EF. – *scriptum* om. codices.
δ) *quid. – quod* PABCDGIL*a; et super... Israel* om. H.
ε) *dando. – dabo* P; pro *mentem, mente* ABCEFGIKL, *mentes* P*a;* pro *corde, corda* PABCDGIL*a*.
ζ) *Per quam legem? Factorum? Non. – non per legem factorum* EFL, *per legem factorum non* I.
η) *scripta.* – Om. codices.
θ) *ordinativa ad. – ordinativa* FK, *ordinantia* ceteri.
ι) *gratiae Spiritus Sancti. – Spiritus Sancti gratia* P*a*.

* Vers. 17. *capere Spiritum Sanctum,* ut habetur Ioan. XIV *. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura Novi Testamenti homines exhortatur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae ˣ superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.

AD TERTIUM DICENDUM quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.

x) *naturae.* – Om. P.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX NOVA IUSTIFICET

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex nova non iustificet. Nullus enim iustificatur nisi legi Dei obediat; secundum illud *ad Heb.* v * (* Vers. 9.): *Factus est,* scilicet Christus, *omnibus* α *obtemperantibus sibi causa salutis aeternae.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant: dicitur enim *Rom.* x * (* Vers. 16.): *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non iustificat.

2. PRAETEREA, Apostolus probat, *ad Rom.*, quod lex vetus non iustificabat, quia ea adveniente praevaricatio crevit: habetur enim *ad Rom.* IV * (* Vers. 15.): *Lex iram operatur: ubi enim non est lex, nec praevaricatio.* Sed multo magis lex nova praevaricationem addidit: maiori enim poena est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat; secundum illud *Heb.* x * (* Vers. 28 sq.): *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione, duobus vel tribus testibus, moritur. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit,* etc.? Ergo lex nova non iustificat, sicut nec vetus.

3. PRAETEREA, iustificare est proprius effectus Dei; secundum illud *ad Rom.* VIII * (* Vers. 33.): *Deus qui* β *iustificat.* Sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis iustificat quam lex vetus.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Rom.* I * (* Vers. 16.): *Non erubesco Evangelium: virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* Non autem est salus nisi iustificatis γ. Ergo lex Evangelii iustificat.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est * (* Art. praeced.), ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. Unde Augustinus dicit, in libro *de Spiritu et Littera* * (* Cap. XVII.): *Ibi,* scilicet in veteri testamento, *lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrerentur: hic,* scilicet in novo testamento, *intrinsecus data est, qua iustificarentur.* – Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario: scilicet δ documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat. Unde Apostolus dicit, II *ad Cor.* III * (* Vers. 6.): *Littera occidit, spiritus autem vivificat.* Et Augustinus exponit, in libro *de Spiritu et Littera* * (* Cap. XIV, XVII.), quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa obiectio procedit de lege nova non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa: scilicet quantum ad documenta et praecepta exterius homini proposita vel verbo vel scripto.

AD SECUNDUM DICENDUM quod gratia novi testamenti, etsi adiuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit * (* D. 723, 819.): hoc enim pertinet ad statum gloriae. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, maiori poena est dignus, tanquam maioribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens. Nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova *iram operatur:* quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

AD TERTIUM DICENDUM quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter. Nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis: legem autem novam dedit scriptam *in tabulis cordis carnalibus,* ut Apostolus dicit, II *ad Cor.* III * (* Vers. 3.). Proinde sicut Augustinus dicit, in libro *de Spiritu et Littera* * (* Cap. XVIII.), *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis et ministrationem damnationis Apostolus appellat. Hanc autem,* scilicet *novi testamenti legem, ministrationem spiritus et ministrationem iustitiae dicit: quia per donum Spiritus operamur iustitiam, et a praevaricationis damnatione liberamur.*

α) *omnibus.* – Om. codices.
β) *qui.* – *est qui* PKa.
γ) *iustificatis.* – *iustificans* E, *iustificantis* K.
δ) *secundario: scilicet.* – *secundario* ADEGHLpBC, *et secundario* I, *secundario sicut* sB.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LEX NOVA DEBUERIT DARI A PRINCIPIO MUNDI

Supra, qu. XCI, art. 5, ad 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur *ad Rom.* II * [Vers. 11.]. Sed *omnes homines peccaverunt, et egent gloria* [α] *Dei*, ut dicitur *ad Rom.* III * [Vers. 23.]. Ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. PRAETEREA, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I *ad Tim.* II * [Vers. 4.], mandavit Evangelium praedicari in omnibus locis; ut patet Matth. ult. * [Vers. 19.], et Marc. ult. * [Vers. 15.] Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. PRAETEREA, magis est necessaria homini salus spiritualis, quae est aeterna, quam salus corporalis, quae est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quae sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens eius potestati omnia quae erant propter hominem creata, ut patet *Gen.* I * [Vers. 26, 28 sq.]. Ergo etiam lex nova, quae maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* XV * [Vers. 46.]: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maxime spiritualis. Ergo lex nova non debuit dari a principio mundi [β].

RESPONDEO DICENDUM quod triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est quia lex nova, sicut dictum est * [Art. 1.], principaliter est gratia Spiritus Sancti; quae abundanter dari non debuit antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum; unde dicitur Ioan. VII * [Vers. 39.]: *Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus.* Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus *ad Rom.* VIII * [Vers. 2 sqq.], ubi, postquam praemiserat de *lege Spiritus vitae,* subiungit: *Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.*

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novae. Non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine: sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus *ad Gal.* III * [Vers. 24 sq.]: *Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide iustificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub paedagogo.*

Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiae: et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut, in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus *ad Rom.* V * [Vers. 20.], dicens: *Lex subintravit ut abundaret delictum: ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiae. Et ideo *quibuscumque non datur, hoc est ex iustitia: quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia,* ut Augustinus dicit, in libro *de Perfect. Iustit.* * [Vide Epistol. CCVII, al. CVII, *ad Vitalem*, cap. V; *De Pecc. Merit. et Remiss.*, lib. II, cap. XIX.] Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiae proposuit, quae erat debito ordine proponenda, ut dictum est * [In corpore.].

AD SECUNDUM DICENDUM quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis, qui variatur per temporis successionem. Et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus: licet omni tempore fuerint aliqui ad novum testamentum pertinentes, ut supra * [Art. 1, ad 3.] dictum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod ea quae pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quae non tollitur per peccatum. Sed ea quae pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quae amittitur per peccatum. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

α) *gloria.* – *gratia* Pa.

β) *mundi.* – Om. ABCDEGHL.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN quaestione centesimasexta duo occurrunt scribenda. Primum est ut, in articulo tertio, memor sis quod non est quaestio de lege nova quoad suum principale, idest gratiam Spiritus Sancti, haec enim ab initio mundi data est: sed de lege nova secundum se totam, ut claudit in se et gratiam Spiritus Sancti et doctrinam Novi Testamenti; haec enim abundantiam gratiae, et perfectionem vitae, et sacramenta gratiae continet.

Secundum est * [Vide art. seq., ad 4.], ut non mireris si audis novam reperiri gentem, quae nihil sciat de Christo. Sufficit enim quod ante mundi consummationem, Evangelium susceptum in universo fuerit orbe secundum veritatem. Praedicatum quippe dicitur etiam tempore Apostolorum in orbe universo secundum reputationem: sicut et *exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis* * [Luc. c. II, vers. 1.]. De orbe enim secundum nostram notitiam habitato, haec et similia intelliguntur: quamvis secundum possibilem veritatem, in aliis terrae quartis affirmari possint antipodes. Et, nisi fallor, iam inventa dicitur quarta meridionalis habitata: quoniam polus antarcticus elevatur eis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LEX NOVA SIT DURATURA USQUE AD FINEM MUNDI

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia ut Apostolus dicit, I *ad Cor.* XIII * [Vers. 10.], *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est: dicit enim Apostolus ibidem * [Vers. 9.]: *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Praeterea, Dominus, Ioan. XVI * [Vers. 13.], promisit discipulis suis in adventu Spiritus Sancti Paracleti cognitionem *omnis veritatis.* Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit, in statu novi testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum Sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Praeterea, sicut Pater est alius a Filio et Filius a Patre [α], ita Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personae Patris: scilicet status veteris legis, in quo homines [β] generationi intendebant. Similiter etiam est alius status conveniens personae Filii: scilicet status novae legis, in quo clerici, intendentes sapientiae, quae appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Praeterea, Dominus dicit, Matth. XXIV * [Vers. 14.]: *Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi iamdiu est praedicatum in universo orbe; nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus Sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. XXIV * [Vers. 34.]: *Dico vobis quia non praeteribit generatio haec donec omnia fiant:* quod Chrysostomus * [Hom. LXXVII, al. LXXVIII, *in Matth.*] exponit de *generatione fidelium Christi.* Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem saeculi.

Respondeo dicendum quod status mundi variari potest dupliciter. Uno modo, secundum diversitatem legis. Et sic huic statui novae legis nullus alius status succedet. Successit enim status novae legis statui veteris legis tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit, *ad Heb.* X * [Vers. 19 sqq.]: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus ad eum.* Unde non potest esse aliquis perfectior status praesentis vitae quam status novae legis: quia tanto est unumquodque perfectius, quanto ultimo [γ] fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest secundum quod homines diversimode se habent ad eandem legem, vel perfectius vel minus perfecte. Et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus: cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque [δ] omnino praetermitterentur. Sic etiam status novae legis diversificatur, secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritus Sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus habita fuerit, maxime [ε] ab Apostolis, qui *primitias Spiritus* acceperunt, idest *et tempore prius et ceteris abundantius,* ut Glossa * [Lombardi.] dicit *Rom.* VIII ** [Vers. 23.].

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, in *Eccl. Hier.* * [Cap. V.], triplex est hominum status: primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria [ζ]. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici [η], ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae; quo veniente, iste status evacuatur, sicut ibi dicitur [θ] * [Vers. 12.]: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro *Contra Faustum* * [Lib. XIX, cap. XXXI; *de Haeresib.*, haeres. XXVI. XLVI; *de Utilit. Credendi*, c. III.], Montanus et Priscilla posuerunt quod promissio Domini de Spiritu Sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichaei posuerunt quod fuit completa in Manichaeo, quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant *Actus Apostolorum,* in quibus manifeste ostenditur quod illa promissio fuit in Apostolis completa: sicut Dominus iterato eis promisit, *Act.* I * [Vers. 5.], *Baptizabimini in Spiritu Sancto non post multos hos dies;* quod impletum legitur *Act.* II. Sed istae vanitates [ι] excluduntur per hoc quod dicitur Ioan. VII * [Vers. 39.]: *Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus:* ex quo datur intelligi quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus [κ] Spiritus Sancti.

Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad neces-

α) *Pater... Patre.* – *Filius est a Patre* K, *Pater est* (*est* om. EF) *a Filio* ceteri.

β) *homines.* – Om. codices; pro *generationi intendebant. generationi intendebat* E, *generationem intendebant* H, *generationem intendebat* I.

γ) *ultimo.* – *est ultimo* P*a*.

δ) *quandoque.* – *autem* addunt P*a*.

ε) *maxime.* – *et maxime* P*a*.

ζ) *patria.* – *futura scilicet in patria* P*a*.

η) *evangelici.* – *Evangelii* P*a*.

θ) *ibi dicitur.* – *dicitur* I *ad Cor.* XIII P*a*.

ι) *vanitates.* – *veritates* A(pB?), *varietates* PK*a*.

κ) *tempus.* – *scilicet* addunt P*a*.

sitatem salutis: scilicet de credendis et agendis. Non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus: hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud *Act.* I *: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.*

* Vers. 7.

AD TERTIUM DICENDUM quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii: quia Christus in veteri lege figurabatur. Unde Dominus dicit, Ioan. v *: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti; secundum illud *Rom.* VIII *: *Lex Spiritus vitae in Christo Iesu,* etc. Unde non est expectanda alia lex, quae sit Spiritus Sancti.

* Vers. 46.

* Vers. 2.

AD QUARTUM DICENDUM quod, cum Christus statim in principio Evangelicae praedicationis dixerit, *Appropinquavit regnum caelorum* *, stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter. Uno modo, quantum ad divulgationem notitiae Christi: et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit *. Et secundum hoc, quod additur, *Et tunc erit consummatio,* intelligitur [λ] de destructione Ierusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. – Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia. Et ita, sicut dicit Augustinus, in Epistola *ad Hesych.* *, nondum est praedicatum Evangelium in universo orbe: sed, hoc facto, veniet consummatio mundi *.

* Matth. cap. IV, vers. 17.

* Homil. LXXV, al. LXXVI, *in Matth.*

λ

* Epist. CXCIX, al. LXXX, c. XII.

* Vide Comment. Caiet. post art. 3.

λ) *intelligitur.* – *hoc* addunt Pa.

QUAESTIO CENTESIMASEPTIMA

DE COMPARATIONE LEGIS NOVAE AD VETEREM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem * [* Cf. qu. cvi, Introd.].
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.
Secundo: utrum lex nova impleat veterem.
Tertio: utrum lex nova contineatur in veteri.
Quarto: quae sit gravior, utrum lex nova vel vetus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX NOVA SIT ALIA A LEGE VETERI

Supra, qu. xci, art. 5; *Ad Galat.*, cap. i, lect. ii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia *sine fide impossibile est placere Deo*, ut dicitur *Heb.* xi * [* Vers. 6.]. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. xxi * [* Vers. 9. – Cf. Gloss. Ord. Aug. in II *Cor.*, cap. iv, vers. 13.]. Ergo etiam est eadem lex.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *Contra Adamantum Manich. discip.* * [* Cap. xvii.], quod *brevis differentia Legis et Evangelii est timor et amor*. Sed secundum haec duo nova lex et vetus diversificari non possunt: quia etiam in veteri lege proponuntur praecepta caritatis; *Lev.* xix * [* Vers. 18.]: *Diliges proximum tuum;* et *Deut.* vi * [* Vers. 5.]: *Diliges Dominum Deum tuum.* – Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat, *Contra Faustum* * [* Lib. IV, cap. ii.], quod *vetus testamentum habuit promissa temporalia, novum testamentum habet promissa spiritualia et aeterna.* Quia etiam in novo testamento promittuntur aliqua promissa temporalia; secundum illud Marc. x * [* Vers. 30.]: *Accipiet* [α] *centies tantum in tempore hoc, domos et fratres*, etc. Et in veteri testamento sperabantur promissa spiritualia et aeterna; secundum illud *ad Heb.* xi * [* Vers. 16.]: *Nunc autem meliorem patriam appetunt, idest caelestem*, quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Praeterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem, *ad Rom.* iii * [* Vers. 27.], veterem legem appellans *legem factorum*, legem vero novam appellans *legem fidei*. Sed lex vetus fuit etiam fidei; secundum illud *Heb.* xi * [* Vers. 39.]: *Omnes testimonio fidei probati sunt*, quod dicit de Patribus veteris testamenti. Similiter etiam lex nova est lex factorum: dicitur enim Matth. v * [* Vers. 44.]: *Benefacite his qui oderunt vos;* et Luc. xxii * [* Vers. 19.]: *Hoc facite in meam commemorationem.* Ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Heb.* vii * [* Vers. 12.]: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed aliud est sacerdotium novi et veteris testamenti, ut ibidem * [* Per tot. cap.] Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * [* Qu. xc, art. 2; qu. xci, art. 4.] dictum est, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quae ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt. Uno modo, quia ordinantur ad diversos fines: et haec est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo, secundum propinquitatem ad finem vel distantiam ab ipso. Sicut patet quod motus differunt specie secundum quod ordinantur ad diversos terminos: secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum.

Sic ergo duae leges distingui possunt dupliciter. Uno modo, quasi omnino diversae, utpote ordinatae ad diversos fines: sicut lex civitatis quae esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quae esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur. – Alio modo duae leges distingui possunt secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius. Puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quae imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quae pertinent ad bonum commune; et alia lex [β] de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo quod secundum primum modum, lex nova non est alia a lege veteri: quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo; est autem unus Deus et novi et veteris testamenti, secundum illud *Rom.* iii * [* Vers. 30.]: *Unus Deus est qui iustificat circumcisionem ex fide, et praeputium per fidem.* – Alio modo, lex nova est alia a veteri. Quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit, *ad Gal.* iii * [* Vers. 24.]: lex

α) *Accipiet.* – *Accipiens* F, *Accipies* G, *Qui non accipiat* sB, *Accipietis* ceteri.

β) *lex.* – *est* addit K, *datur* addunt Pa.

autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis, de qua Apostolus dicit, *ad Colos.* III *, quod est *vinculum perfectionis*. (* Vers. 14.)

Ad primum ergo dicendum quod unitas fidei utriusque testamenti attestatur unitati finis: dictum est enim supra * quod obiectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. (* Qu. LXII, art. 2.) Sed tamen fides habuit [γ] alium statum in veteri et in nova lege: nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum quod omnes differentiae quae assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Praecepta enim legis cuiuslibet dantur de actibus virtutum. Ad operanda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum; et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim [δ] qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca: puta ex comminatione poenarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris vel divitiarum vel alicuius huiusmodi. Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, idest nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, inquantum inducebat ad observantiam praeceptorum per comminationem quarundam poenarum. Et dicitur habere temporalia quaedam promissa. – Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur *lex amoris*. Et dicitur habere promissa spiritualia et aeterna, quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis. Et ita [ε] per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. – Et propter hoc etiam lex vetus dicitur *cohibere manum, non animum* *: (* Cf. Magistr., III *Sent.*, dist. XL.) quia qui timore poenae ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter eius voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas eius qui amore iustitiae abstinet a peccato. Et propter hoc lex nova, quae est lex amoris, dicitur *animum cohibere* *. (* Cf. ibid.)

Fuerunt tamen aliqui in statu veteris testamenti habentes caritatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et aeternas. Et secundum hoc pertinebant ad legem novam. – Similiter etiam in novo testamento sunt aliqui carnales nondum [ζ] pertingentes ad perfectionem novae legis, quos [η] oportuit etiam in novo testamento induci ad virtutis opera per timorem poenarum, et per aliqua temporalia promissa.

Lex autem vetus etsi praecepta caritatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus Sanctus, per quem *diffunditur caritas in cordibus nostris*, ut dicitur *Rom.* V *. (* Vers. 5.)

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, (* Qu. CVI, art. 1, 2.) lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum eius principalitas consistit in ipsa gratia quae interius datur credentibus: unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundario aliqua facta et moralia et sacramentalia: sed in his non consistit principalitas legis novae, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim iustificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus, *ad Heb.* XI *, quod *maiores divitias aestimabat thesauro Aegyptiorum, improperium Christi*. (* Vers. 26.)

γ) *habuit*. – *habet* Pa.
δ) *enim*. – *autem* Pa.
ε) *ita*. – *ideo* EFK.
ζ) *nondum*. – *et nondum* EFK.
η) *quos*. – *propter quos* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestionibus centesimaseptima et centesimaoctava nihil scribendum occurrit, nisi ut mandes eas memoriae, ut intelligas Evangelii legem, et reddere scias rationem Christianae legis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX NOVA LEGEM VETEREM IMPLEAT

IV *Sent.*, dist. I, qu. II, art. 5, qu^a 2, ad 1, 3; *Ad Rom.*, cap. III, lect. IV; cap. IX, lect. V; *Ad Ephes.*, cap. II, lect. V.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris: dicit enim Apostolus, *ad Gal.* V *: (* Vers. 2.) *Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Praeterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quaedam praecepta contraria praeceptis veteris legis. Dicitur enim Matth. V *: (* Vers. 27, 31 sqq.) *Audistis quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam moechari*. Et idem consequenter patet in prohibitione iuramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse praecepta veteris legis de discretione ciborum, Matth. XV *: (* Vers. 11.) *Non* [α] *quod*

α) *Non*. – *dicens, Non* Pa.

intrat in os, coinquinat hominem. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Praeterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit. Tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. VIII *: quod erat contra legem. Similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse: unde de eo dicebant Iudaei, Ioan. IX *: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo Christus non implevit legem. Et ita lex nova data a Christo, non est veteris impletiva.

* Vers. 3. — * Vers. 16.

4. Praeterea, in veteri lege continebantur praecepta moralia, caeremonialia et iudicialia, ut supra * dictum est. Sed Dominus, Matth. V, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de iudicialibus et caeremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

* Qu. XCIX, art. 4.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. V *: *Non veni solvere legem, sed adimplere.* Et postea * subdit: *Iota unum, aut unus apex, non praeteribit a lege, donec omnia fiant.*

* Vers. 17. — * Vers. 18.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest. Et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat.

* Art. praeced.

In veteri autem lege duo possunt considerari: scilicet finis; et praecepta contenta in lege. Finis vero cuiuslibet legis est ut homines efficiantur iusti et virtuosi, ut supra * dictum est. Unde et finis veteris legis erat iustificatio hominum. Quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam caeremonialibus factis, et promittebat verbis. Et quantum ad hoc, lex nova implet veterem legem iustificando virtute [β] passionis Christi. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.* VIII *: *Quod impossibile erat legi, Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut iustificatio legis impleretur in nobis.* – Et quantum ad hoc, lex nova exhibet quod lex vetus promittebat; secundum illud II *ad Cor.* I *: *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est,* idest in Christo. – Et iterum quantum ad hoc, etiam complet quod vetus lex figurabat. Unde *ad Colos.* II * dicitur de caeremonialibus quod erant *umbra futurorum, corpus autem Christi:* idest, veritas pertinet ad Christum. Unde lex nova dicitur *lex veritatis:* lex autem vetus *umbrae* vel *figurae.*

* Qu. XCII, art. 1. — * Vers. 3 sq. — * Vers. 20. — * Vers. 17.

Praecepta vero veteris legis adimplevit Christus et opere, et doctrina. Opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia legalia observare, quae erant illo tempore observanda; secundum illud *Gal.* IV *: *Factum sub lege.* – Sua autem [γ] doctrina adimplevit praecepta legis tripliciter. Primo quidem, verum intellectum legis exprimendo. Sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribae et Pharisaei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum: unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione *. – Secundo, adimplevit Dominus praecepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat. Sicut lex vetus statuerat ut homo non peiuraret: et hoc tutius observatur si omnino a iuramento abstineat *, nisi in casu [δ] necessitatis. – Tertio, adimplevit Dominus praecepta legis, superaddendo quaedam perfectionis consilia: ut patet Matth. XIX, ubi Dominus [ε] dicenti se observasse praecepta veteris legis, dicit *: *Unum tibi deest. Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes,* etc.

* Vers. 4. — * Matth. cap. V, vers. 20 sqq. — * Ibid. vers. 33 sqq. — * Vers. 21. - Cf. Marc. cap. X, vers. 21; Luc. cap. XVIII, vers. 22.

Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis nisi quantum ad caeremonialia, ut supra * habitum est. Haec autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod caeremonialia praecepta sunt impleta, perfectis his quae figurabantur, non sunt ulterius observanda: quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum et non impletum. Sicut etiam promissio futuri doni locum iam non habet, promissione iam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum, caeremoniae legis tolluntur cum implentur.

* Qu. CIII, art. 3, 4.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, *Contra Faustum* *, praecepta illa Domini non sunt contraria praeceptis veteris legis. *Quod enim Dominus praecepit de uxore non* [ζ] *dimittenda, non est contrarium ei quod lex praecepit. Neque enim ait lex: Qui voluerit, dimittat uxorem; cui esset contrarium non dimittere. Sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus praeceps libelli conscriptione refractus absisteret. Unde * Dominus, ad hoc confirmandum ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit.* – Et idem etiam dicendum est in prohibitione iuramenti, sicut dictum est *. – Et idem etiam patet in prohibitione talionis. Taxavit enim modum vindictae lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam: a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. – Circa odium vero inimicorum, removit falsum Pharisaeorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. – Circa discretionem vero ciborum, quae caeremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur [η]: sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra * dictum est.

* Lib. XIX, cap. XXVI. — * Cf. De Serm. Dom. in Monte, lib. I, cap. XIV. — * In corpore. — * Qu. CII, art. 6 ad 1.

Ad tertium [θ] dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in lege, quia ex hoc incurrebat homo quandam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra * dictum est. Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. – Per ea autem quae fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei verita-

* Ibid., art. 5 ad 4.

β) *virtute.* – *per virtutem* Pa.
γ) *autem.* – *etiam* F, om. ceteri.
δ) *casu.* – *causa* PABCDEFGHIL*a*.
ε) *Dominus.* – Om. P.
ζ) *non.* – Om. PACDEFGHIKLpB et *a*.
η) *observaretur.* – *observarentur* PABCDEFGHIL*a*.
θ) *Ad tertium.* – Codices et *a* ordinem responsionum ad tertium et ad quartum argumentum invertunt. – Pro *lege*, *veteri lege* Pa.

tem, sicut ipse Magister [ι] in Evangelio ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quae semper operatur in rebus *; tum quia salutis humanae opera faciebat, cum Pharisaei etiam saluti animalium in die sabbati providerent *; tum quia etiam ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes *. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisaeorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum: quod erat contra intentionem legis.

* Ioan., cap. v, vers. 17.
* Matth. cap. xii, vers. 11 sq.
* Ibid., vers. 3 sqq.

Ad quartum dicendum quod caeremonialia praecepta legis non commemorantur Matth. v, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est *. – De iudicialibus vero praeceptis commemoravit praeceptum talionis: ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem praecepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod poena talionis quaereretur propter livorem vindictae, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam maiores iniurias sufferre: sed solum propter amorem iustitiae. Quod adhuc in nova lege remanet.

* In resp. ad 1.

ι) *ipse Magister.* – *ipse multipliciter* EK, *ipsemet* F, *ipse Matthaeus* PI, *ipse M^rt^* B, *ipse M^r^* ceteri.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LEX NOVA IN LEGE VETERI CONTINEATUR

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur. Lex enim nova praecipue in fide consistit: unde dicitur *lex fidei*, ut patet *Rom.* iii *. Sed multa credenda traduntur in nova lege quae in veteri non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

* Vers. 27.

2\. Praeterea, quaedam glossa * dicit, Matth. v, super illud *, *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quod mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata maiora. Maius autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

* Conf. Aug. *de Serm. Dom. in Monte*, lib. I, cap. i.
* Vers. 19.

3\. Praeterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod, habita veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod, sicut [α] dicitur Ezech. i *, *rota erat in rota*, idest *Novum Testamentum in Veteri*, ut Gregorius exponit *.

* Vers. 16.
* Homil. VI *in Ezech.*

Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter. Uno modo, in actu: sicut locatum in loco. Alio modo, virtute, sicut effectus in causa, vel complementum in incompleto [β]: sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine. Et per hunc modum nova lex continetur in veteri: dictum est * enim quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus, exponens illud quod habetur Marc. iv *, *Ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit: *Primo herbam fructificat, in lege naturae; postmodum spicas, in lege Moysi; postea plenum frumentum, in Evangelio.* Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica.

* Art. 1.
* Vers. 28.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae credenda traduntur in Novo Testamento explicite et aperte, traduntur credenda in Veteri Testamento, sed implicite sub figura. Et secundum hoc, etiam quantum ad credenda, lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum quod praecepta novae legis dicuntur esse maiora quam praecepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem. Sed quantum ad ipsam substantiam praeceptorum Novi Testamenti, omnia continentur in Veteri Testamento. Unde Augustinus dicit, *Contra Faustum* *, quod *pene omnia quae monuit vel praecepit Dominus, ubi adiungebat, « Ego autem dico vobis », inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri, in homicidii genere deputari.* Et quantum ad huiusmodi manifestationes, praecepta novae legis dicuntur maiora praeceptis veteris legis. Nihil tamen prohibet maius in minori virtute contineri: sicut arbor continetur in semine.

* Lib. XIX, cap. xxiii, xxviii.

Ad tertium dicendum quod illud quod implicite datum est, oportet explicari. Et ideo post veterem legem latam, oportuit etiam novam legem dari.

α) *sicut.* – Om. *Pa.*

β) *in incompleto.* – *in completo* Pa, *incompleto* vel *in completo* codd.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LEX NOVA SIT GRAVIOR QUAM VETUS

III *Sent.*, dist. XL, art. 4, qu^a 3; *Quodlib.* IV, qu. VIII, art. 2; *In Matth.*, cap. XI.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim V, super illud * (* Vers. 19.), *Qui solverit unum de mandatis his minimis*, dicit Chrysostomus * (* Op. Imperf. in Matth., Homil. X. - Inter. supposit. Chrysost. α): *Mandata Moysi in actu facilia sunt* [α]: *Non occides, Non adulterabis. Mandata autem Christi, idest, Non irascaris, Non concupiscas, in actu difficilia sunt.* Ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. PRAETEREA, facilius est terrena prosperitate uti quam tribulationes perpeti. Sed in veteri testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet *Deut.* XXVIII * (* Vers. 1-14.). Observatores autem novae legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur II *ad Cor.* VI * (* Vers. 4 sqq.): *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis*, etc. Ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. PRAETEREA, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem. Nam lex vetus prohibuit periurium, lex nova etiam iuramentum: lex vetus prohibuit discidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino discidium prohibuit: ut patet Matth. V* (* Vers. 31 sqq.), secundum expositionem Augustini* (* De Serm. Dom. in Monte, lib. I, cap. XIV, XVII; Contra Faust., lib. XIX, c. XXIII, XXVI.). Ergo lex nova est gravior quam vetus.

SED CONTRA EST quod dicitur Matth. XI * (* Vers. 28.): *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis.* Quod exponens Hilarius dicit * (* In Matth., cap. XI.): *Legis difficultatibus laborantes, et peccatis saeculi oneratos, ad se advocat.* Et postmodum de iugo Evangelii subdit* (* Vers. 30.): *Iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Ergo lex nova est levior quam vetus.

RESPONDEO DICENDUM quod circa opera virtutis, de quibus praecepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest. Una quidem ex parte exteriorum operum, quae ex seipsis quandam difficultatem habent et gravitatem. Et quantum ad hoc, lex vetus est multo gravior quam nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus caeremoniis, quam lex nova, quae praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddidit in doctrina Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum. In quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim, *Ad Inquisitiones Ianuarii**, (* Epist. LV, al. CXIX, cap. XIX.) de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus, adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus subiiciuntur.*

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus: puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter. Et circa hoc difficile est virtus * (* p. 516.): hoc enim non habenti virtutem est valde difficile; sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc, praecepta novae legis sunt graviora praeceptis veteris legis: quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur; in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem: sicut etiam Philosophus dicit, in V *Ethic.** (* Cap. IX, n. 14. - S. Th. lect. XV.), quod operari ea quae iustus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo iustus operatur, scilicet delectabiliter et prompte, est difficile non habenti iustitiam. Et sic etiam dicitur I Ioan. V* (* Vers. 3.), quod *mandata eius gravia non sunt:* quod exponens Augustinus dicit * (* De Nat. et Grat. cap. LXIX; de Perfect. Iust. Hom. cap. X. - Cf. De Verb. Dom. loc. cit. infra.) quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod auctoritas illa expresse loquitur de difficultate novae legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod adversitates quas patiuntur observatores novae legis, non sunt ab ipsa lege impositae. Sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tollerantur: quia sicut Augustinus dicit, in libro *de Verbis Domini** (* Serm. LXX, al. IX, cap. III. β), *omnia saeva et immania facilia* [β] *et prope nulla efficit amor.*

AD TERTIUM DICENDUM quod illae additiones ad praecepta veteris legis, ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit *. (* De Serm. Dom. in Monte, lib. I, cap. XVII, XXI; Contra Faust., lib. XIX, cap. XXIII, XXVI.) Et ideo per hoc non ostenditur quod lex nova sit gravior, sed magis quod sit facilior.

α) *sunt.* – *ut* addunt Pa.

β) *facilia.* – *et facilia* P.

QUAESTIO CENTESIMAOCTAVA

DE HIS QUAE CONTINENTUR IN LEGE NOVA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de his quae continentur in lege nova *. * Cf. qu. cvi, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere vel prohibere.

Secundo: utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praecipiendis vel prohibendis.

Tertio: utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores.

Quarto: utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LEX NOVA ALIQUOS EXTERIORES ACTUS DEBEAT PRAECIPERE VEL PROHIBERE

Quodlib. IV, qu. VIII, art. 2; *Ad Rom.*, cap. III, lect. IV.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat praecipere vel prohibere [α]. Lex enim nova est Evangelium regni; secundum illud Matth. XXIV *: *Praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe.* Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus; secundum illud Luc. XVII *: *Regnum Dei intra vos est;* et *Rom.* XIV *: *Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto.* Ergo lex nova non debet praecipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

α

* Vers. 14.

* Vers. 21.

* Vers. 17.

2. PRAETEREA, lex nova est *lex Spiritus,* ut dicitur *Rom.* VIII *. Sed *ubi Spiritus Domini, ibi libertas,* ut dicitur II *ad Cor.* III *. Non est autem libertas ubi homo obligatur ad aliqua exteriora opera facienda vel vitanda. Ergo lex nova non continet aliqua praecepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

* Vers. 2.

* Vers. 17.

3. PRAETEREA, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed haec ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod *vetus lex cohibet manum, sed lex nova cohibet animum* *. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et praecepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

* Cf. Magistr., III *Sent.*, dist. XL.

SED CONTRA EST quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis:* unde dicitur Ioan. XII *: *Credite in lucem, ut filii lucis sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abiicere; secundum illud *Ephes.* V *: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate.* Ergo lex nova quaedam exteriora opera debuit prohibere, et quaedam praecipere.

* Vers. 36.

* Vers. 8.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Ioan. I *: *Verbum caro factum est;* et postea subditur: *plenum gratiae et veritatis;* et infra *: *De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.* Unde subditur * quod *gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac [β] interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur.

* Qu. cvi, art. 1, 2.

* Vers. 14.

* Vers. 16.

* Vers. 17.

β

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta: sicut baptismus, eucharistia, et alia huiusmodi.

Alia vero sunt opera exteriora quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quae in fide per dilectionem operante consistit. Et huiusmodi exteriora opera sunt praecepta vel prohibita in lege nova: sicut praecepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. X *: *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo. Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.*—Alia vero sunt opera quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem. Et talia opera non sunt in nova lege praecepta vel prohibita ex ipsa prima legis institutione; sed relicta sunt a legislatore, scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis [γ] curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia

* Vers. 32 sq.

γ

α) *vel prohibere.* – Om. EF.
β) *hac.* – *hoc* CG, om. PABDFL*a*. – Pro *producantur, producuntur* ACDEGHIKL.
γ) *aliquis.* – *alicuius* ed. *a*, *aliquis alicuius* P. – Pro *Et sic, sic* AF, *sicut* BCDGHIKL*a*.

determinare quid sibi expediat facere vel vitare; et cuicumque praesidenti, circa talia ordinare suis subditis quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii
• Cf. resp. ad 2. *lex libertatis* *: nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod regnum Dei in interioribus actibus principaliter consistit: sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt. Sicut si regnum Dei est interior iustitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant iustitiae aut paci
δ aut gaudio spirituali, repugnent [δ] regno Dei: et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi. Illa vero quae indifferenter se habent respectu horum, puta comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei: unde Apostolus praemittit: *Non est regnum Dei esca et potus.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod, secundum Philo-
• Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. III. sophum, in I *Metaphys.* *, *liber est qui sui causa est.* Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit: quia habitus inclinat in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant.

Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter *. Uno modo, quia non arctat nos ad fa- • Cf. corp. art.
cienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam [ε] praecepta vel prohibitiones ε
facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur *lex perfectae libertatis,* Iac. I *. • Vers. 25.

AD TERTIUM DICENDUM quod lex nova, cohibendo [ζ] animum ab inordinatis motibus, oportet quod ζ
etiam cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

δ) *repugnent.* – *etiam* addunt Pa.
ε) *etiam.* – Om. PKa.
ζ) *cohibendo.* – *prohibendo* Pa.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LEX NOVA SUFFICIENTER EXTERIORES ACTUS ORDINAVERIT

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam praecipue pertinere videtur fides per dile-
• Vers. 6. ctionem operans; secundum illud *ad Gal.* V *: *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quaedam credenda quae non erant in veteri lege explicita: sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quae non erant in veteri lege determinata.

2. PRAETEREA, in veteri lege non solum instituta sunt sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut
• Qu. CI, art. 4; qu. CII, art. 4. supra * dictum est. Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Domino videntur: puta quae pertineant vel ad sanctificationem alicuius templi aut vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem cele-
α brandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora [α] ordinavit.

3. PRAETEREA, in veteri lege, sicut erant quaedam observantiae pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quaedam observantiae pertinentes
• Qu. CI, art. 4; qu. CII, art. 6. ad populum; ut supra * dictum est, cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquae observantiae esse datae mi-
• Vers. 9. nistris Dei: ut patet Matth. X *: *Nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris,* et cetera quae ibi sequuntur, et quae dicuntur Luc. IX et X. Ergo etiam debuerunt aliquae observantiae institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. PRAETEREA, in veteri lege, praeter moralia et caeremonialia, fuerunt quaedam iudicialia praecepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua iudicialia praecepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

SED CONTRA EST quod Dominus dicit, Matth. VII *: • Vers. 24.
Omnis qui audit verba mea haec et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram. Sed sapiens aedificator nihil omittit eorum quae sunt necessaria ad aedificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quae pertinent ad salutem humanam.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, • Art. praeced.
lex nova in exterioribus illa solum praecipere debuit vel prohibere, per quae in gratiam introducimur, vel quae pertinent ad rectum gratiae usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum: scilicet baptismum, eucharistiam, ordinem ministrorum novae legis, instituendo Apostolos et septuaginta duos discipulos, et poenitentiam, et matrimonium indivisibile. Confirmationem etiam promisit per Spiritus Sancti missionem. Ex eius etiam institu-

α) *exteriora.* – *opera* addunt Pa.

tione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo
* Vers. 13. sanasse, ut habetur Marc. VI *. Quae sunt novae legis sacramenta.

Rectus autem gratiae usus est per opera caritatis. Quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad praecepta moralia, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. – Determinatio autem praedictorum operum in ordine ad cultum Dei, pertinet ad praecepta caeremonialia legis; in
* Qu. XCIX, art. 4. ordine vero ad proximum, ad iudicialia; ut supra* dictum est. Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae, in qua lex consistit; idcirco non cadunt sub praecepto novae legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quaedam quidem quantum ad subditos, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad praelatos temporales vel spirituales, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit praecipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta, et moralia praecepta quae de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula
* Qu. XIX, art. 3; qu. LXIII, art. 2. quaedam operationis humanae, ut supra * dictum est. Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum quod in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. Sed in sacris non datur aliqua gratia: puta in consecratione templi vel altaris vel aliorum huiusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo talia, quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum quod illa praecepta Dominus dedit Apostolis non tanquam caeremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta. Et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum, in libro *de Consensu Evangelist.* *, ut non sint praecepta, sed concessio- * Cap. XXX.
nes. Concessit enim eis ut possent pergere ad praedicationis officium sine pera et baculo et aliis huiusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitae accipiendi ab illis quibus praedicabant: unde subdit: *Dignus enim est operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in praedicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium praedicat: sicut Paulus fecit *. * I ad Cor., cap. IX, vers. 4 sqq.

Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum Sanctorum expositionem, ut sint quaedam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad praedicandum in Iudaea ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere [β] aliqua specialia instituta a Christo, sicut et quilibet subditi a suis praelatis: et praecipue quia erant paulatim exercitandi ut temporalium sollicitudinem abdicarent, per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem praedicarent. Nec est mirum si, adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit. Quae quidem statuta, imminente passione, removit, tanquam discipulis iam per ea sufficienter exercitatis. Unde
Luc. XXII * dixit: *Quando misi vos sine sacculo* * Vers. 35 sq.
et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat; similiter et peram. Iam enim imminebat tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum quod iudicialia etiam, secundum se considerata, non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem iustitiae. Et ideo iudicialia praecepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem vel temporalem. Sed circa iudicialia praecepta veteris legis quaedam explanavit, propter malum intellectum Pharisaeorum, ut infra * dicetur. * Art. seq., ad 2.

β) *accipere.* – Om. EF.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LEX NOVA HOMINEM CIRCA INTERIORES ACTUS SUFFICIENTER ORDINAVERIT

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem praecepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit: scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem periurii. Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum praeceptorum praetermittens.

2. Praeterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de iudicialibus praeceptis nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa

persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia iudicialia praecepta veteris legis, ut supra * dictum est. Ergo quantum ad hoc, insufficienter vitam hominum ordinavit.

* Qu. civ, art. 4; qu. cv.

3. PRAETEREA, in veteri lege, praeter praecepta moralia et iudicialia, erant quaedam caeremonialia. Circa quae Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. PRAETEREA, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus: multa etiam alia sunt bona opera quam ieiunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa haec tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. PRAETEREA, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quae sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt: unde dicitur *Prov.* VI *: *Vade ad formicam, O piger, et considera vias eius* α. *Parat in aestate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat.* Sed omne praeceptum quod datur contra inclinationem naturae, est iniquum: utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

* Vers. 6, 8.

6. PRAETEREA, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed iudicium est actus iustitiae; secundum illud Psalmi XCIII *: *Quousque iustitia convertatur in iudicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus iudicium prohibuisse. Et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

* Vers. 15.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Serm. Dom. in Monte* *: *Considerandum est quia, cum dixit, « Qui audit verba mea haec », satis significat sermonem istum Domini omnibus praeceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum.*

* Lib. I, cap. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in Monte proposuit *, totam informationem Christianae vitae continet. In quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem; et commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda; ordinat interiores hominis motus, primo quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum.

* Matth. cap. V-VII.

Quantum autem ad seipsum, dupliciter; secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui β sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis praecepta: ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quae sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. – Deinde ordinat intentionem hominis, docens γ quod in bonis quae agimus, neque quaeramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terra.

Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum: ut scilicet eum non temerarie aut iniuste iudicemus, aut praesumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni.

Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam: scilicet implorando divinum auxilium; et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectae virtutis; et cautelam adhibendo ne a seductoribus corrumpamur. Et quod observatio mandatorum eius est necessaria ad virtutem: non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Dominus circa illa legis praecepta adimpletionem apposuit, in quibus Scribae et Pharisaei non rectum intellectum habebant. Et hoc contingebat praecipue circa tria praecepta decalogi. Nam circa prohibitionem adulterii et homicidii, aestimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum. Quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus irae in homicidium tendens, et concupiscentiae motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse; non autem appetitus iurandi, vel falsum testimonium dicendi. – Circa periurium vero habebant falsum intellectum, credentes periurium quidem esse peccatum; iuramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere. Et ideo Dominus ostendit iuramentum non esse appetendum tanquam bonum; sed melius esse absque iuramento loqui, nisi necessitas cogat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod circa iudicialia praecepta dupliciter Scribae et Pharisaei errabant. Primo quidem, quia quaedam quae in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, aestimabant esse per se iusta: scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis. Et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. V *; et usurarum acceptionem, Luc. VI *, dicens: *Date mutuum nihil inde sperantes.*

* Vers. 32. * Vers. 35.

Alio modo errabant credentes quaedam quae lex vetus instituerat facienda propter iustitiam, esse exequenda ex appetitu vindictae; vel ex cupiditate temporalium rerum; vel ex odio inimicorum. Et hoc in tribus praeceptis. Appetitum enim vindictae credebant esse licitum, propter praeceptum datum de poena talionis. Quod quidem fuit datum ut iustitia servaretur, non ut homo vindictam quaereret. Et ideo Dominus, ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse praeparatum ut, si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. – Motum autem cupiditatis aestimabant esse licitum, propter praecepta iudicialia in quibus mandabatur restitutio rei ablatae fieri etiam cum aliqua additione, ut su-

α) *vias eius.* – *vias* (*viam* P) *eius, quae cum non habeat praeceptorem vel ducem* Pa.
β) *qui.* – *quae* PCGIKa.
γ) *docens.* – *dicens* Pa.

* Qu. cv, art. 2, ad 9. pra * dictum est. Et hoc quidem lex mandavit propter iustitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate nostra non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. – Motum vero odii credebant esse licitum, propter praecepta legis data de hostium interfectione. Quod quidem lex statuit propter iustitiam implendam, ut supra * dictum est, non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si opus [δ] fuerit, etiam benefacere. Haec enim praecepta *secundum praeparationem animi* sunt accipienda, ut Augustinus exponit *.

* Ibid., art. 3, ad 4.

* Loc. cit., cap. xix sq.

Ad tertium dicendum quod praecepta moralia omnino in nova lege remanere debebant: quia secundum se pertinent ad rationem virtutis. Praecepta autem iudicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit; sed relinquebatur arbitrio hominum utrum sic vel aliter esset determinandum. Et ideo convenienter Dominus circa haec duo genera praeceptorum nos ordinavit. Praeceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur. Et ideo circa huiusmodi praecepta, in illa communi doctrina, nihil ordinavit. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus; ut patet Ioan. iv *, ubi dixit: *Venit hora quando neque in monte hoc neque in Ierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

* Vers. 21, 23.

Ad quartum dicendum quod omnes res mundanae ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias; secundum illud I Ioan. ii *: *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est,* quod pertinet ad delicias carnis; *et concupiscentia oculorum,* quod pertinet ad divitias; *et superbia vitae,* quod pertinet ad ambitum gloriae et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non repromisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris, et abundantiam divitiarum: dicitur enim *Deut.* xxviii *: *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus,* quantum ad primum; et post pauca subdit *: *Abundare te faciet omnibus bonis,* quantum ad secundum. Quae quidem promissa sic prave intelligebant Iudaei, ut propter ea esset Deo serviendum, sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, docens [ε] primo, quod opera virtutis non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quae omnia alia reducuntur: nam omnia quae aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad ieiunium; quaecumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quaecumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem haec tria specialiter quasi praecipua, et per quae homines maxime solent gloriam venari. – Secundo, docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit: *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

* Vers. 16.

* Vers. 1.

* Vers. 11.

Ad quintum dicendum quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus. Unde dicit: *Nolite thesaurizare vobis* etc. – Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus, cum desperatione divini auxilii. Unde Dominus dicit: *Scit Pater vester quia his omnibus indigetis.* – Tertio, ne sit sollicitudo praesumptuosa: ut scilicet homo confidat se necessaria vitae per suam sollicitudinem posse procurare, absque divino auxilio. Quod Dominus removet per hoc quod *homo non potest aliquid adiicere ad staturam suam.* – Quarto, per hoc quod homo sollicitudinis tempus praeoccupat: quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam praesentis temporis, sed ad curam futuri. Unde dicit: *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum quod Dominus non prohibet iudicium iustitiae: sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis. Sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est *.

* In corpore.

δ) *opus.* – *necesse* Pa.

ε) *docens.* – *dicens* CEIsB, om. AGHLpB, *ostendens* PFKa. – Pro *virtutis, virtutum* Pa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER IN LEGE NOVA CONSILIA QUAEDAM DETERMINATA SINT PROPOSITA

III *Cont. Gent.*, cap. cxxx; *Quodl.* V, qu. x, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem; ut supra * dictum est, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

* Qu. xiv, art. 2.

2. Praeterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Praeterea, consilia pertinent ad perfectionem vitae. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitae. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Praeterea, multa ad perfectionem vitae pertinentia inter praecepta ponuntur: sicut hoc quod dicitur, *Diligite inimicos vestros* *; et praecepta etiam quae dedit Dominus Apostolis, Matth. x. Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege: tum quia non omnia ponuntur; tum etiam quia a praeceptis non distinguuntur.

* Matth. cap. v, vers. 44; Luc. vi, vers. 27.

SED CONTRA, consilia sapientis amici magnam utilitatem afferunt; secundum illud *Prov.* XXVII *: *Unguento et variis odoribus delectatur cor: et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maxime est sapiens et amicus. Ergo eius consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

* Vers. 9.

RESPONDEO DICENDUM quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia: non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit. Consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum.

Est autem homo constitutus inter res mundi huius α et spiritualia bona, in quibus beatitudo aeterna consistit: ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. - Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi abiiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum: quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire. Sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando. Et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae vitae, in tribus consistunt: scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad *concupiscentiam oculorum* β; in deliciis carnis, quae pertinent ad *concupiscentiam carnis;* et in honoribus, quae pertinent ad *superbiam vitae;* sicut patet I Ioan. II *. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia Evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur: nam divitiae abdicantur per paupertatem; deliciae carnis per perpetuam castitatem; superbia vitae per obedientiae servitutem.

* Vers. 16.

Haec autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita. Sed observatio uniuscuiusque eorum in aliquo speciali casu, pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo. Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quam γ dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud. Similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo. Similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto quod licite posset facere, consilium sequitur in casu illo: puta si benefaciat inimicis quando non tenetur, vel si offensam remittat cuius iuste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod praedicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia: sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad haec non inclinatur δ. Et ideo Dominus, consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuae paupertatis, Matth. XIX *, praemittit: ***Si vis perfectus esse;*** et postea subdit: ***Vade et vende omnia quae habes.*** Similiter, dans consilium perpetuae castitatis, cum dixit *: *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum caelorum,* statim subdit: *Qui potest capere, capiat.* Et similiter Apostolus, I *ad Cor.* VII *, praemisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico: non ut laqueum vobis iniiciam.*

* Vers. 21. * Ibid., vers. 12. * Vers. 35.

AD SECUNDUM DICENDUM quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata. Sed illa quae sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata. Ad quae etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est *.

* In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam consilium obedientiae Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit: *Et sequatur me *;* quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius; secundum illud Ioann. X *: *Oves meae vocem meam audiunt, et sequuntur me.*

* Matth., c. XVI, vers. 24. * Vers. 27.

AD QUARTUM DICENDUM quod ea quae de vera dilectione inimicorum, et similibus, Dominus dicit Matth. V et Luc. VI, si referantur ad praeparationem animi, sunt de necessitate salutis: ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia huiusmodi facere, cum necessitas hoc requirat. Et ideo inter praecepta ponuntur. Sed ut aliquis hoc inimicis exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est *. - Illa autem quae ponuntur Matth. X, et Luc. IX et X, fuerunt quaedam praecepta disciplinae pro tempore illo, vel concessiones quaedam, ut supra * dictum est. Et ideo non inducuntur tanquam consilia.

* In corpore. * Art. 2, ad 3.

α) *mundi huius.* - *huius* ABCDEpGH, *humanas* sH. - *bona* om. EF.
β) *quae ... oculorum.* - Om. ABCDEFGHKL. - *carnis* altero loco om. EF; *vitae* om. E.
γ) *quam.* - *quando* Pa.
δ) *inclinatur.* - *inclinantur* E.

QUAESTIO CENTESIMANONA

DE NECESSITATE GRATIAE

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum *. Et primo, considerandum est de gratia Dei; secundo, de causa eius *; tertio, de eius effectibus **.

* Cf. qu. xc. Introd. — * Qu. cxii. — ** Qu. cxiii.

Prima autem consideratio erit tripartita: nam primo, considerabimus α de necessitate gratiae; secundo, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam *; tertio, de eius divisione **.

* Qu. cx. — ** Qu. cxi.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.

Secundo: utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle.

Tertio: utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia.

Quarto: utrum absque gratia possit β praecepta legis observare.

Quinto: utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam.

Sexto: utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia.

Septimo: utrum homo sine gratia possit resurgere a peccato.

Octavo: utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.

Nono: utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere et vitare peccatum.

Decimo: utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMO SINE GRATIA ALIQUOD VERUM COGNOSCERE POSSIT

II *Sent.*, dist. xxviii, art. 5; I *Cor.*, cap. xii, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I *Cor.* xii *, *Nemo potest dicere, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto,* dicit Glossa Ambrosii *: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.* Sed Spiritus Sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

* Vers. 3. — * Ex Hilario Diac. in hunc. loc.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in I *Soliloq.* *, quod *disciplinarum certissima talia sunt qualia illa quae a sole illustrantur ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animae.* Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina. Quae ad auxilium gratiae pertinet.

* Cap. vi.

3. Praeterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando; ut patet per Augustinum, XIV *de Trin.* * Sed Apostolus dicit, II *ad Cor.* iii *: *Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis.* Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiae.

* Cap. vii. — * Vers. 5.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I *Retract.* *: *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.* Sed per gratiam homo mundus efficitur; secundum illud Psalmi l *: *Cor mundum crea in me, Deus; et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

* Cap. iv. — * Vers. 12.

Respondeo dicendum quod cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus, intellectualis luminis: quia secundum Apostolum, *ad Ephes.* v *, *omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quendam motum importat: large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III *de Anima* *. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus caeleste. Unde quantumcumque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem caelestis corporis. Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod

* Vers. 13. — * Cap. iv, n. 9; cap. vii, n. 1, 2; s. Th. lect. ix, xii. - Cf. lib. I, cap. v, n. 8; s. Th. lect. xii.

α) *considerabimus.* – *considerabitur* Pa.

β) *possit.* – *per sua naturalia* addunt Pa.

est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta [γ], non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente; sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus, et cuiuscumque entis creati, dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet formam [δ] per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum.

Unaquaeque autem forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem: ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam *, sicut aqua non potest calefacere nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda: ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae; quod dicitur *lumen gratiae*, inquantum est naturae superadditum.

* D. 92.

Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem. – Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quae per naturalem rationem cognosci possunt: sicut et quandoque miraculose facit quaedam quae natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum: sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis; et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum quod sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio: sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum quod semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque [ε], inquantum ipse movet intellectum ad agendum: actu enim intelligere aliquid est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV *de Trin.* *

* Loc. cit. in arg.

γ) *ponatur perfecta.* – *sit perfecta* E., *perfecta sit* F.
δ) *formam.* – *perfectionem sive formam* Pa.
ε) *quodcumque.* – *quaecumque* EF. – Pro *ipse*, *ipsum* ed. *a*, om. P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In quaestionis centesimaenonae articulo primo, habes primo modicam philosophiam eorum qui dicunt quod ignis combureret stipulam cessante motu caeli: non enim discernunt dependentiam motoris secundi a primo. Sed de hoc in Prima Parte * tractatum est. Nunc exemplariter affertur ad ostendendum quod non solum dependemus in esse et conservari a primo agente Deo glorioso, sed in operari: ita quod, ipso non cooperante, non possemus operari quacumque operatione, etiam si conservaret nobis esse et operativa omnia principia in nobis. Hoc autem in morali doctrina supponatur: in speculativa autem discutienda sunt. Et vide, si vis, propterea in libro III *Contra Gent.*, cap. LXVII, in ultimis rationibus.

* Qu. cxv, art. 3. – Cf. Comment.

II. Habes secundo, quod intellectus humanus ex virtute suae naturae potest cognoscere omne verum non supernaturale. Quod quia indistincte dicitur, scilicet non distinguendo statum naturae integrae et corruptae, difficultatem patitur propter vulnus ignorantiae. Dictum quippe est superius in qu. LXXXV, art. 3, quod vulnus ignorantiae consistit in destitutione rationis ab ordine ad verum. Si enim ratio destituta est a recto, quem habebat, ordine ad verum, consequens est ut per seipsam non possit omne verum assequi. Et si potest per seipsam omne verum assequi, consequens est quod non sit infirma ad verum assequendum: sanae namque rationis opus maius non est quam assequi omne verum non supernaturale.

Ad hoc dicitur quod, quia vulnus ignorantiae est in ratione ut est subiectum prudentiae, ut ex praeallegato loco accipio; et ratio non absoluta, sed ut mota a voluntate, est subiectum prudentiae: consequens est ut vulnus ignorantiae destituat rationem ab ordine ad verum spectans ad prudentiam, quod non in sola cognitione, sed in voluntate consistit; quoniam verum intellectus practici, ut dicitur in VI *Ethic.* *, est *confesse se habens appetitui recto.* Unde dicendum est quod sermo litterae est de cognitione pura ipsius veri; obiectio autem, de cognitione cum appetitu. Propter quod ex puris naturalibus, etiam in hoc statu, possumus cognoscere non solum speculativa, sed moralia: quamvis in hoc statu non possimus ex eisdem esse prudentes. Idem est enim iudicium de prudentia et virtutibus moralibus, de quibus in sequentibus tribus articulis erit sermo. Et hanc responsionem bene nota: quia latuit Gregorium de Arimino, in II *Sent.*, a dist. XXVI usque ad XXIX inclusive, et alios etiam Thomistas.

* Cap. II, n. 3. – S. Th. lect. II.

III. Tertio habes, quod homo in nullo statu potest ex solis naturalibus verum aliquod supernaturale cognoscere. Et contra hoc obiicitur a Durando, in XXVIII distinctione II *Sent.*, qu. I, quia daemones et haeretici de facto, absque aliquo dono supernaturali addito, cognoscunt supernaturalia fidei, dum credunt ea. Et idem est iudicium de nobis, quantum ad assentiendum his quae sunt fidei.

Ad hoc dicitur quod, si sit sermo de naturalibus solis, excludendo omne supernaturale opus tam intrinsecum quam extrinsecum cuiuscumque, per se notum est quod ex solis naturalibus non potest natura aliqua supernaturalia cognoscere: quoniam nisi Deus, revelando vel miracula faciendo, supernaturalia poneret, nesciremus etiam ea esse, ut Deum esse trinum, et huiusmodi. – Si autem est sermo de solis naturalibus excludendo tantum intrinsecum donum supernaturale, praesupposita obiecti praesentatione per auditum vel signum: sic dicimus quod homo potest ex naturalibus solis assentire his quae sunt fidei, sed non sicut ex fide. Et hoc modo daemones et homines assentire possunt ex se his quae sunt fidei.

Et quoniam cum quaeritur utrum sine gratia possit homo aliquod supernaturale verum cognoscere, non quaeritur sine hac vel illa gratia seu gratiae effectu, sed absolute sine omni gratia, ut gratia est supra totum ordinem naturalium; et in littera manifeste probatur conclusio negativa ex parte obiecti naturaliter motivi intellectus; et consistit vis rationis in hoc, quod intellectus non potest naturaliter cognoscere nisi quod in vel ex naturali suo obiecto habetur, constatque non solum nostri intellectus, sed cuiusque creati intellectus naturale obiectum ad naturalia tantum se naturaliter extendere: ideo oportet absolute concludere, ut in littera fit, quod sine gratia impossibile est supernaturale verum cognoscere. Ad gratiam siquidem spectat revelatio spectantium ad fidem, et miraculorum operatio, et si quid est aliud eiusmodi; et luminis nonnullius rationem habent, inquantum manifestativa sunt eorum quae sunt fidei, iuxta illud *ad Ephes.* v *: *Omne quod manifestatur, lumen est;* sine quo saltem impossibile est ut naturale lumen intellectus ad supernaturalia se extendat, ut in littera concluditur, quae naturalem potentiam luminis naturalis obiecto naturali adaequat naturaliter in cognoscendo. [* Vers. 13.]

IV. De assensu autem post hoc gratuitum lumen revelationis aut miraculi, alia quaestio est. Quae in communi quidem spectat ad quartum huius quaestionis articulum, ubi quaeritur utrum homo possit praecepta divinae legis ex solis naturalibus implere: nam inter divina praecepta continetur praeceptum fidei. In speciali autem spectat ad quaestionem sextam * Secundae Secundae, ubi, Deo gratiose concedente, Durandi obiectis satisfieri singillatim poterit. In his tamen dictis veritas consistit. [* Art. 1. - Cf. Comment.]

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HOMO POSSIT VELLE ET FACERE BONUM ABSQUE GRATIA

II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 1; dist. XXXIX, expos lit.; IV, dist. XVII, qu. 1, art. 2, qu[a] 2, ad 3; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 14; II *Cor.*, cap. III, lect. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut supra * dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiae. [* Qu. I, art. 1; qu. XIII, art. 6.]

2. PRAETEREA, unumquodque magis potest in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in II libro *: opus autem virtutis est homini [α] secundum naturam, ut supra * dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere. [* De Fide Orth., lib. II, c. IV, XXX. - Cf. lib. IV, c. XX.] [* Qu. LXXI, art. 1.]

3. PRAETEREA, bonum intellectus est verum, ut Philosophus dicit, in VI *Ethic.* * Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum: sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum. [* Cap. II, n. 3. - S. Th. lect. II.]

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* IX *: *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei.* Et Augustinus dicit, in libro *de Corrept. et Gratia* *, quod *sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.* [* Vers. 16.] [* Cap. II.]

RESPONDEO DICENDUM quod natura hominis dupliciter potest considerari: uno modo, in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est *. Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae: non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab [β] hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. [* Art. praeced.]

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale *. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo: scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium *. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum. [* D. 74.] [* D. 1044.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius [γ] etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem. Et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo; ut etiam Philosophus probat in cap. *de Bona Fortuna* *. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo. Et multo ma- [* Moral. Eudem., lib. VII, c. XIV, n. 20 sqq.]

α) *homini.* – *hominum* Pa.
β) *ab.* – *ad* PACDGHpB.
γ) *si huius.* – *etsi huius* F, *licet huius* pH, *etsi huiusmodi* Pa.

gis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, quod [δ] impeditur a bono per corruptionem naturae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata, sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata est nihil, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab alio. Potest autem [ε] per seipsam deficere a bono: sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra * dictum est. Et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

* Art. praeced.

δ) *quod.* – *per quod* Pa.

ε) *autem.* – *enim* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis secundo, tertio et quarto eiusdem centesimaenonae quaestionis, dubium occurrit duplex. Primum est, an per hominem *in statu naturae integrae,* intelligat Auctor hominem praecise in naturalibus, secluso omni gratuito dono, et omni peccato praevio: an hominem habentem donum iustitiae originalis. Si enim est sermo de homine in puris naturalibus, quo modo consideratur a philosophis, sic falsa est doctrina ista. Nam homo in puris naturalibus est compositus ex duabus naturis, sensitiva scilicet et rationali, quae sibi invicem adversantur, altera ad sensibile bonum, altera ad bonum rationis tendente. Propter quod non solum homines ut in pluribus a bono rationis deficiunt; sed, sicut impossibile est ut in corpore composito ex contrariis non quandoque exorbitet aliquod contrariorum, ita impossibile est ut, appetitibus existentibus contrariis, non declinetur aliqua ex parte quandoque *. – Si autem est sermo de homine habente donum originalis iustitiae, male dicitur quod homo in statu naturae integrae per sua naturalia hoc possit: quod enim homo potest per donum originalis iustitiae, non potest per sua naturalia.

* *Propter... quandoque* om. P.

II. Secundum dubium praedicto proximum est: quid per *naturam corruptam* intelligendum sit. Aut enim significat naturam sibi ipsi derelictam, sola iustitia originali privatam: aut naturam, ultra illam privationem, aliquem defectum habentem. Si natura cum sola privatione iustitiae originalis intelligitur, cum privatio ista non sit negatio alicuius naturalis, sed gratuiti tantum; et nihil ponat in homine nisi naturam obedientialiter aptam natam habere illam: sequitur quod natura corrupta, et natura in puris naturalibus, aequivaleant quoad naturalem sufficientiam operandi bonum naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae. Et sic nihil minus sufficimus ad bonum, habentes naturam lapsam. – Si vero intelligatur natura cum illa privatione et aliquo defectu, puta pronitate partium animae ad propria: tunc et salvandum est quomodo per peccatum non personale in naturalibus puniti sumus, cum superius * punitio in gratuitis, et non in naturalibus, dicta sit; et quomodo natura in partibus animae incurrit hos defectus, et in corpore nullum, ex una et eadem causa per accidens, scilicet privatione originalis iustitiae.

* Qu. LXXXV, art. I.

III. Ad evidentiam huius rei, tria facere oportet: primo, quid clarum, et quid obscurum hic sit; secundo, quid veritas habeat *; tertio, quomodo obiectiones solvendae sunt **. Quoad primum, natura nostra, quantum ad propositum spectat, in quinque statibus, seu modis, considerari potest: primo, in puris naturalibus; secundo, in statu consono naturae rationali, ut scilicet servetur rectitudo rationalis in omnibus partibus animae; tertio, in statu doni iustitiae originalis, seclusa gratia gratum faciente secundum rem vel rationem; quarto, in statu gratiae gratum facientis; quinto, in statu naturae lapsae. Et licet in his statibus plura examinanda induci possunt, in proposito tamen tota difficultas consistit in differentia inter secundum et tertium. Aliorum namque differentiae facile patent: nam in promptu sunt. Nisi quis non penetret differentiam inter naturam in puris naturalibus, et naturam lapsam. Quae, ut unico verbo dicatur, tanta est quanta est inter personam nudam ab initio, et personam exspoliatam. Et hoc dico secundum rem: secundum rationes vero rerum, multa adveniunt.

* Cf. num. VI.
** Cf. num. IX.

Sicut enim persona nuda, et persona exspoliata, non distinguuntur in hoc quod una sit magis aut minus nuda; ita natura in puris naturalibus, et natura exspoliata gratia et iustitia originali, non differunt per hoc quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus destituta. Et ratio est quia destitutio sequens exspoliationem gratiae et iustitiae originalis, non est effectus illius nisi per accidens, ut removentis prohibens: exspoliatio enim abstulit gratiam et iustitiam, quae prohibebat vires animae secundum seipsas disponi. Ex removente namque prohibens non sequitur maior aut minor effectus naturalis quam ex natura sequatur: non enim magis aut minus movetur lapis, remoto prohibente, quam a gravitate propria absolute fuisset motus. Propter quod, cum natura ex peccato originali sit sibi ipsi derelicta tam in anima quam in corpore, non maior destitutio est in natura lapsa quam in natura in puris naturalibus. Sicut non est magis redditum corruptibile corpus nostrum ex peccato originali sibi derelictum, quam ex natura fuisset simpliciter.

Sed quantum ad rationes rerum, magna differentia est. Quia sicut in persona nuda nuditas negationis rationem habet, in exspoliata vero habet rationem privationis vestis debitae conservari, etc.; ita defectus animae et corporis naturae in puris naturalibus nec culpae nec poenae nec vulnerum, etc., rationem habent, sed naturalium conditionum; in natura autem lapsa habent rationem corruptionum, vulnerum, poenae, et culpae in parte susceptiva illius. Unde patet quod, quantum ad sufficientiam naturae humanae ad opera naturae proportionata, idem est iudicium de natura in puris naturalibus, et de natura lapsa: quia utrobique vires sunt aeque dispositae. Licet non sit idem de eis iudicium quantum ad meritum vel demeritum, tam in agendo quam in patiendo, propter rationem culpae, etc.

IV. Inter naturam autem in puris naturalibus, et naturam in statu consono naturae rationali, differentia clara est: quod in puris naturalibus contrariantur appetitus sensibilis et rationalis, dum non plene rationali subiicitur sensibilis, sed sit liber, tendens quandoque in proprium bonum praeter rationis ordinem; in statu autem consono naturae rationali, pars superior recte se habet ad Deum ut principium omnium naturaliter notum, et inferiora a rationis ordine, etsi exorbitare possint, non tamen permittuntur. Huiusmodi namque vita naturalis est homini secundum rationalem naturam, quoniam naturale bonum eius est secundum rationem esse: naturalis autem non ut ex principiis naturae fluens, sed ut secundum naturam existens rationalem.

Super hunc statum addit iustitia originalis indefectibilem ordinem et corporis sub anima, et inferiorum sub superiori, quandiu superius est sub supremo, Deo scilicet principio naturae. Gratia autem addit principium meritorium vitae divinae in aeternitate.

V. His itaque sic se habentibus, tota difficultas est, quia secundus status non est inventus unquam in seipso separatus, sed aut in statu originalis iustitiae contentus, ut in Adam, aut in statu excellentis gratiae, ut in Beata Virgine: an nomine naturae integrae intelligatur natura in illo secundo statu, an in statu iustitiae originalis. – Haec de primo.

VI. Quoad secundum *, sciendum est quod vita humana

* Cf. num. III.

in et ex puris naturalibus, peragi non potest absque peccato: et hoc ex intrinseco defectu virium animae, quem appetituum diversitas testatur. Et quia aequalis est sufficientia naturae lapsae et naturae in puris naturalibus, consequens est quod appellatione naturae integrae non intelligitur in littera in puris naturalibus. Sed intelligitur natura in statu consono naturae rationali: qui addit supra pure naturalia vigorem rationis, seu superioris partis animae, ad conservandum statum rationi in nullo dissonum. Non est autem vigor hic gratiae aut naturae simpliciter, sed quodammodo gratiae et quodammodo naturae. Non est simpliciter naturae, quia non fluit ex natura: non simpliciter gratiae, quia ad nihil se extendit nisi ad naturae rationalis proportionatum bonum, scilicet vivere secundum rationem. Est quodammodo gratiae et quodammodo naturae, pro quanto homo nunquam habet, aut habere potuit ex naturalibus hunc vigorem, sed ex coniunctione ad donum originalis iustitiae.

VII. Et nota quod non dico quod iste vigor sit portio originalis iustitiae: hoc enim esset dicere quod natura integra significat naturam in statu originalis iustitiae. Sed dico quod istum vigorem sortitur ratio in coniunctione ad originalem iustitiam: sicut cogitativa in coniunctione ad intellectum melius operatur quam intellectu tacente; et universaliter supremum in unoquoque ordine, iunctum superiori, non solum perfectionem superioris participat, sed etiam secundum propria melioratur; melius enim operatur vegetativa iuncta sensitivae, quam separata ab illa. Discernendum quippe est inter iustitiam originalem et vigorem hunc, ab effectu. Nam cum iustitiae originalis dono non poterat prius peccari venialiter quam mortaliter, ut in Prima Parte * dictum est: hic autem vigor permittit prius offendi venialiter. Posset enim homini vigore hoc praedito subrepere parva aliqua declinatio citra finem, et non una sola, sed multae: quod non compateretur integritas status originalis iustitiae.

* Cf. supra, in hac parte, qu. LXXXIX, art. 3.

Quia igitur vigor iste possessive est gratuitus, quia non habetur nisi in coniunctione ad statum gratuitum originalis iustitiae; et essentialiter est naturalis, quia vigor est superioris partis animae nostrae secundum naturam rationalem, ad solum et omne bonum rationi proportionatum se extendens: ideo sic adiunctus puris naturalibus, constituit statum naturae integrae; et per istius deperditionem natura est corrupta.

VIII. Vocabulorum quoque *integri* et *corrupti* ratio consonat. Quoniam natura integra est quando nihil naturalium, non solum constituentium naturam et fluentium ex ea, sed requisitorum secundum eam, deest: corrupta autem, si quid horum perdiderit. Dictus autem vigor secundum naturam est rationalis.

Et ne putes me esse inventorem huius vigoris, lege superius Auctorem, in qu. XCI, art. ult., dicentem quod, *quia homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis*, etc. Ubi manifeste vult quod per peccatum originale homo perdit duo, scilicet originalem iustitiam, et vigorem rationis: copulationis enim nota diversitatem ostendit. – Haec de secundo.

IX. Quoad tertium *, respondendum est primo dubio ** quod per hominem in statu naturae integrae, Auctor intendit hominem non in puris naturalibus, sed habentem donum iustitiae originalis, non inquantum operatur ex vi iustitiae originalis, sed inquantum operatur ex vigore naturalium. Et sic omnia verba litterae consonant: scilicet, *in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum;* et, *poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum,* etc.

* Cf. num. III. ** Cf. num. I.

Et quod haec sit mens Auctoris, apparet ex eo quod oportet aut sic dicere; aut quod intendat hominem ex vi originalis iustitiae operantem. Et tunc ly *per sua naturalia* glossaretur quod iustitia originalis computatur inter naturalia, quia erat donum naturae. Sed haec expositio non consonat doctrinae Auctoris. Tum quia apud ipsum * de ratione originalis iustitiae est gratia gratum faciens: ac per hoc, pari ratione potuisset dici quod homo in tali statu per sua naturalia potuit velle et operari bonum supernaturale; cuius oppositum expresse dicitur in littera. Tum quia Auctor tam sollicite distinguit de dono communis auxilii Dei primi agentis, et dono superaddito naturae: et constat quod iustitia originalis est donum superadditum naturae.

* Part. I, qu. XCV, art. 1; qu. C, art. 1, ad 2.

X. Secundo autem dubio * satisfit dicendo quod per naturam corruptam intelligitur natura privata dono iustitiae originalis et vigore rationis; ac per hoc, privata dono supernaturali, et dono naturali non fluente ex natura, sed secundum naturam debitis sibi, etc. Et sic ultra destitutionem in puris naturalibus, includit rationem defectus mali culpae et poenae in anima, in corpore vero mali poenae tantum.

* Cf. num. II.

Et huic nihil obiectorum obstat. Quia, ut praedictum est *, non negatur aequa sufficientia naturae corruptae, et in puris naturalibus, ad operandum bonum virtutis: sed neutra sufficit. – Nec inconvenit nos punitos esse in naturalibus non fluentibus ex natura, sed secundum naturam, absque personali peccato. Propter defectum quippe talis vigoris, sumus destituti in nostra pronitate ad malum; quae *concupiscentia habitualis* superius * nominata fuit, cum de peccato originali tractaretur.

* Num. III, VI.
* Qu. LXXXII, art. 3, Comment. n. IV.

XI. In eodem secundo articulo quaestionis centesimaenonae, dubium occurrit ad hominem, et simpliciter. Ad hominem quidem, an Auctor intendat quod homo in statu naturae corruptae non possit moraliter bonum ex propriis naturalibus facere. Et est ratio dubitandi quia, si haec affirmatur intentio sua, sequitur quod sine gratia sanante, qua opus est ad opus moraliter bonum, omnis actus hominis sit malus moraliter: nam in individuo non datur actus medius, ut superius * dictum est. Et ulterius sequitur quod omnis operatio existentis in peccato mortali, et etiam cuiuscumque infidelis, sit mala moraliter: quod est manifeste contra doctrinam Auctoris *.

* Qu. XVIII, art. 9.
* IIa IIae, qu. X, art. 4.

XII. Si autem negatur hanc esse intentionem Auctoris, occurrit in primis Gregorius de Arimino, in loco allegato *, asserens s. Thomam in hoc et sequentibus articulis duobus hoc sentire. Non desunt quoque Thomistae id firmantes. Et oportet assignare quid intendit Auctor in hoc loco. Ipse enim, particulariter inquirens an homo possit absque gratia aliquod bonum facere, ut patet in titulo huius articuli proposito in divisione quaestionis, determinat quod aliquod bonum particulare facere, ut aedificare domos, plantare vineas, et huiusmodi, potest sine gratia nunc: in statu autem naturae integrae poterat per sua naturalia operari bonum naturae suae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae. Ex hac namque differentia manifestat intentionem suam esse quod homo in statu naturae corruptae non potest per sua naturalia bonum proportionatum naturae, quale est bonum virtutis acquisitae.

* Cf. art. praec., Comment. num. II. – Gregor., II *Sent.*, dist. XXVI, XXVII, XXVIII, qu. 1, art. 1, concl. 1.

XIII. Simpliciter autem dubium est quid tenendum sit de hac quaestione: scilicet an homo in statu isto possit per sua naturalia facere actum moraliter bonum. Gregorius siquidem de Arimino, in loco allegato, tenet partem negativam, ex multis auctoritatibus, et una ratione potissime. Ita quod, quantum ad praesentem spectat articulum, praeter auctoritates, quae una glossa forte sunt contentae: scilicet quod loquuntur de bono actu reddente hominem bonum simpliciter in ordine ad vitam aeternam, et non de bono pure morali infra limites naturae, quoniam tale non reddit hominem in ordine ad caelestem patriam bonum simpliciter, sed secundum quid (et si hoc advertisset hic doctor, non tantum se in auctoritatibus fundasset): – praeter, inquam, auctoritates, in tribus pars negativa fundatur.

Primo, in infirmitate naturae. Quia opus moraliter bonum est proprium opus naturae integrae: et per hoc differt natura corrupta ab integra.

Secundo, in circumstantia ultimi finis cuiuslibet actus: quia scilicet non fit propter Deum propter seipsum Deum. Ad quod tamen obligatur: quicumque enim in quocumque habet alium ultimum finem quam Deum propter ipsum Deum, manifeste peccat. Et hanc circumstantiam saltem deficere inquit Gregorius in actibus pure naturalibus in statu isto.

Tertio, in victoria tentationum. Quia mundus, caro, daemonia diversa movent praelia, et egemus adiutorio illius a quo petendum est, *Et ne nos inducas in tentationem.* Quod non esset simpliciter necessarium, si ex puris naturalibus actum moraliter bonum facere possemus.

XIV. Pars vero affirmativa fundatur super hoc, quod homo potest naturaliter nosse aliquem actum, puta honorare parentem, quas decet undique circumstantias vestiri, ut patet ex articulo praecedente: et potest in eas deliberate consentire, et exequi.

XV. Ad evidentiam huius difficultatis, non intendo aliunde quam ex Auctoris officina simul afferre quid simpliciter, et secundum Doctorem sanctum, tenendum est. Dicendum igitur est quod homo in statu naturae corruptae, potest per sua naturalia, quantum est ex sufficientia operativae virtutis, operari aliquod opus moraliter bonum, licet non possit suum universum moraliter bonum facere. Et hoc manifestatur breviter. Primo, ducendo ad inconveniens. Quia nisi posset aliquid bonum moraliter facere, sequeretur, ut
* Num. XI. deductum est *, quod infidelis, et existens quilibet in mortali, in omni suo actu deliberato peccaret. Et nisi impotens esset ad faciendum universitatem suorum operum bonam moraliter, sequeretur quod posset se praeservare a quolibet defectu morali, ac per hoc posset nunquam peccare in moralibus: cuius oppositum monstratum est *.

* Num. VI. - Cf. qu. LXIII, art. 2, ad 2: qu. LXXIV, art. 3, ad 2.

Deinde ostensive. Prima quidem pars, quia experimur quod, existentes in mortali, etiam pertinaciter seclusa fide, possumus reddere mutuum quando oportet, cui oportet, etc.; et propter quid oportet, quia scilicet iustum est, et ordinatur ad Deum ut summum bonum, ac per hoc finem universi, monstratum XII *Metaphys.** – Secunda autem pars, quia sumus ex contrariis appetitibus compositi; et impossibile est quin propria quandoque assequantur. Et rursus quia naturae integrae proprium est universitatem operum bonam moraliter peragere posse: ac per hoc differt a corrupta.

* S. Th. lect. XII. - Ibid. lib. XI, c. X, n. 1.

XVI. Haec via media, ut patet, est quam in littera Auctor determinat. Unde non dicit quod in statu naturae corruptae nullum opus morale potest: sed dicit quod *non potest totum huiusmodi bonum per sua naturalia implere;* et replicat, *non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat.* Haec media via est quam inferius in
* Qu. X, art. 4. IIª IIªᵉ * Auctor firmat, docens quod non quaelibet actio deliberata infidelis est peccatum. Hanc ergo sectando, solvamus obiectiones. Et ad eos qui hunc articulum et sequentes aliter intellexerunt, dicendum est quod, si perspicacius inspexissent, sensum talem non accepissent.

* Cf. num. XII. XVII. Ad particularitatem tituli huius articuli *, dicitur quod ita est particularis iste sicut praecedens, ut ibidem patet. Et sicut ibi omne verum proportionatum naturae humanae est quoddam particulare respectu veri communis ad verum supernaturale et naturale; ita hic omne bonum proportionatum naturae humanae est quoddam particulare bonum respectu boni communis ad naturale et supernaturale. Exempla autem litterae de aedificatione et agricultura, exempla sunt operum virtutis acquisitae: ars namque una
* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III. quinque virtutum intellectualium est, ut patet in VI *Ethic.** Nec in littera de opere bono virtutis moralis explicite mentio fit, sed virtutis acquisitae in communi. Quin etiam ex hoc quod homo potest per sua naturalia aedificare domos quando oportet, sicut oportet, etc., sequitur quod possit aliquod opus moraliter bonum per sua naturalia facere: alioquin, aedificando domum peccaret mortaliter. Patet igitur Auctoris intentio.

XVIII. Auctoritates autem quae oppositum sonare vi-
* Cf. num. XIII. dentur, illa glossa * optime salvat, et praeservat ab errore Pelagii, ut patet applicanti.

Ad primum fundamentum dicitur quod, sicut homo corporaliter infirmus non differt a sano in hoc quod sanus opus sani, infirmus nullum opus sani possit; potest namque infirmus videre vel audire vel odorare ut sanus, licet non possit ambulare ut sanus: sed differt in hoc quod sanus omnes suos actus, infirmus non omnes suos actus potest ut sanus facere; unde et in littera dicitur, *Homo infirmus potest aliquo motu moveri, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani;* totum enim cum sit idem quod perfectum, perfecte et totaliter idem sunt; – ita natura integra et corrupta non differunt in hoc quod illa potest omnes suos actus facere bonos, ista nullos; sed quod illa omnes, ista non omnes. Bonum ergo moraliter in omnibus actibus est proprium naturae integrae; non in aliquo actu.

XIX. Ad secundum fundamentum, quod tanti fit, dicitur quod etiam infidelis potest in aliquo actu habere Deum ut finem naturae et ultimum finem, propter seipsum Deum summum bonum. Potest enim, ut dictum est *, cognoscere * Num. XV.
ex philosophia Deum esse summum bonum universi extra illud, et finem ultimum omnium; et operari iustum aliquod, et eligere vitationem malorum, puta homicidii, adulterii, ne faciat iniustum, quod, quia malum est, dissonat summo bono; et similiter in faciendis bonis, quia consonant summo bono.

XX. In hac tamen re scito quod Deum esse ultimum finem alicuius actus humani, potest contingere dupliciter. Primo, quod sit finis explicite intentus ab operante homine. Et hoc modo dictum est * quod possibile est hominem infidelem * Num. praeced.
habere Deum ut ultimum finem, et perseverare sine gratia.

Secundo, quod sit finis non explicite intentus, sed implicite, ab operante homine, et ut directo * ab explicite in- * directe P et ed. 1514.
tendente illum ultimum finem. Verbi gratia, si aliquis infidelis, vel in mortali peccato existens, nihil cogitans de Deo, honoret parentem, reddat depositum, et huiusmodi faciat, quando oportet, ubi oportet, sicut oportet, et propter hunc finem, scilicet quia debitum est quod sic fiat: tunc ex hoc ipso quod nulla mala circumstantia iungitur, nullus finis malus apponitur ad esse debitum seu virtuosum, affirmatur quidem finis, sed non affirmatur ultimus simpliciter, sed inter occurrentes aut cognitos sibi; relinquitur ordo illius finis proximi ad finem ultimum inviolatus. Ac per hoc, faciens explicite propter finem proximum, facit implicite propter finem ultimum illius finis proximi, quicumque ille sit. Et rursus faciens explicite propter huiusmodi finem proximum, agit ut dirigens seipsum respectu illius finis proximi: et ut directus a datore rationis, agitur respectu finis ultimi.

Et hoc secundo modo aliquando sufficit habere Deum pro ultimo fine actus humani, ad hoc ut actus non sit malus ex defectu circumstantiae ultimi finis naturalis. Praeceptum namque naturae de habendo Deum pro ultimo fine explicite, cum sit affirmativum, non obligat ad semper. Et cum sit de eo quod post multum studium adimplendum est, postquam scilicet homo explicite didicit esse unum Deum, etc.; constat quod non obligat pro omni tempore quo homo operatur humana opera. Ac per hoc, sufficit quandoque implicite habere Deum pro ultimo fine naturali (de Deo autem ut finis est supernaturalis, non est ad praesens sermo). Et quia quilibet secundum certas circumstantias faciens actum moraliter bonum, potest actus multos ex puris naturalibus sic facere; consequens est ut homo in statu corruptae naturae, adiuncto etiam statu peccati mortalis, potest facere aliquem actum moraliter bonum secundum omnes circumstantias, ita quod in nullo deficiat quoad illum actum singularem.

XXI. Ad tertium fundamentum dicitur quod, quia tentationes non solum contra moralia sunt; et inquantum sunt a daemone, exeunt limites naturalium impedimentorum etiam respectu moralium, quia *invidia diaboli* respectu celsitudinis supernaturalis *mors introivit in orbem terrarum**: * Sap. c. II, vers. 24.
ideo non spectat ad propositum obiectio de tentatione ut est a daemone. Propter quod in littera etiam de natura integra dicitur quod, *quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia operari bonum:* dixit namque hoc ut praeservaret doctrinam suam ab huiusmodi extra naturam impedimentis. Ita quod dicimus quod, quantum est ex sufficientia virium animae, ac per hoc relatarum ad naturalia impedimenta (sic enim oportet referre proportionaliter singula singulis), homo naturae integrae omnes suos actus, naturae vero corruptae non omnes, sed aliquos, potest bonos moraliter facere. Utrum autem ex his quae naturalem ordinem exeunt, aliter sit, non est praesentis intentionis, ubi necessitatem gratiae ex insufficientia nostra naturali quaerimus.

XXII. In responsione ad primum, videndum esset quomodo voluntas eget divina motione ad primum actum, nisi superius in qu. IX, art. 4, discussum fuisset.

XXIII. In responsione ad tertium, nota quod magis corrupta dicitur pars appetitiva, quia voluntas, ut superius * [* Qu. LXXXII, art. 3.] dictum est, prius quam intellectus infectionem suscepit. Intellectus tamen immunis non est, sed vulnus ignorantiae suscepit, quo impeditur homo ne sit totaliter prudens per sua naturalia.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO POSSIT DILIGERE DEUM SUPER OMNIA EX SOLIS NATURALIBUS SINE GRATIA

Part. I, qu. LX, art. 5; IIª IIªᵉ, qu. XXVI, art. 3; III *Sent.*, dist. XXIX, art. 3; *De Virtut.*, qu. II, art. 2, ad 16; qu. IV, art. 1, ad 9; *Quodl.* I, qu. IV, art. 3.

[* Vide Comment. Caiet. post art. 2.] AD TERTIUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis caritatis actus. Sed caritatem homo non potest habere per seipsum: quia *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur *Rom.* V *. [* Vers. 5.] Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. PRAETEREA, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiae.

3. PRAETEREA, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia: alioquin frustra gratia adderetur. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

SED CONTRA, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur *. [* Cf. Part. I, qu. XCV, art. 1.] In quo statu manifestum est quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se: quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus potest Deum diligere plus quam se, et super omnia.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra dictum est in Primo *, [* Qu. LX, art. 5.] in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversae opiniones sunt positae; homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum [α] quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis *. [* Cf. art. praeced.] Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse: *sic* enim [β] *agit unumquodque, prout aptum natum est*, ut dicitur in II *Physic.* * [* Cap. VIII, n. 4. - S. Th. lect. XIII.] Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro *de Div. Nom.* *, [* Cap. IV. - S. Th. lect. IX.] quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia *; [* D. 97.] licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni: caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum [γ] Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem: sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se: manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed [δ] intelligendum est quod natura non potest in actum excedentem proportionem suae virtutis *. [* D. 92. 916.] Talis autem actus non est diligere Deum super omnia: hoc enim est naturale cuilibet naturae creatae, ut dictum est *. [* In corpore.]

AD TERTIUM DICENDUM quod amor dicitur summus non [ε] solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum. Et secundum hoc, supremus [ζ] gradus dilectionis est quo caritas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est *. [* In resp. ad 1.]

α) *bonum.* – *omne* E, *commune* F.
β) *enim.* – *igitur* PACEGHIpB et *a*, *agit* om. ACEGIpBH, *agitur* KsB et F post *unumquodque*; *esse... natum est* om. D. – Post *natum est* P addit *esse*.
γ) *cum.* – Om. ABCDGL.
δ) *Sed.* – *illud* addunt Pa.
ε) *dicitur summus non.* – *Dei summus non attenditur* EF, *Dei summus est non* K, *Dei summus non* L.
ζ) *supremus.* – *summus* Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem centesimaenonae quaestionis, dubium occurrit de conclusione et ratione eius. De conclusione quidem, quia falsa videtur. Nam homo pro statu isto potest ex suis naturalibus solis, idest absque gratia, cognoscere quod Deus est naturaliter diligibilis super omnia ab homine, ut patet. Et hoc cognito, potest consentire in actum diligendi Deum, ut finem naturalem universi et omnium, super omnia, tanquam summum omnium bonorum a quo sunt omnia bona.

Et confirmatur hoc. Quia sicut potest homo in statu isto alium actum moraliter bonum facere, puta actum iustitiae, reddendo alteri homini quod illi debetur; ita potest reddere Deo hunc actum diligendi et magnifaciendi ipsum super omnia. Actus enim quidam particularis est iste sub morali bono, sicut et quilibet alius.

II. De ratione autem, quia medius terminus in littera est quia diligere Deum super omnia est opus connaturale homini. Si enim haec ratio valeret, sequeretur quod nullum opus connaturale homini possit homo in statu isto ex naturalibus perficere: cuius oppositum dictum est *. Et si dicatur quod in littera adiungitur aliquid aliud huic medio, dum subiungitur quod *ab hoc homo deficit secundum appetitum voluntatis naturalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam;* ita quod vis medii consistit in hoc quod est esse opus connaturale homini a quo deficit natura corrupta: si sic, inquam, dicatur, committitur petitio principii, ad probandum quod in statu naturae corruptae homo non potest diligere Deum super omnia. Nam in praemissis oportet assumere quod diligere Deum est connaturale a quo deficit corrupta natura: quod est probandum.

* Art. praeced.

III. Ad evidentiam huius dubii, praenotanda sunt duo. Primo, quod diligere Deum super omnia hic sumitur pro actu secundo, qui est amare, terminato ad Deum non implicite, sed explicite, ex ratione ipsum monstrante voluntati. Et propterea adverte caute quod non est idem habere Deum pro ultimo fine alicuius actus; et diligere Deum super omnia. Quia ad illud sufficit implicite ferri in Deum: ad hoc requiritur explicite ferri in ipsum.

IV. Secundo, quod diligere Deum super omnia potest dupliciter contingere: uno modo, simpliciter; alio modo, secundum praesentem statum. Diligere Deum super omnia simpliciter, est Deum diligere ut finem omnium, idest propter quem diligat omnia. Diligere Deum super omnia secundum praesentem statum, est diligere Deum ut finem omnium referibilium in ipsum Deum.

Conveniunt hi duo modi diligendi Deum super omnia in duobus. Primo, in hoc quod sunt praecepta affirmativa. Secundo, in hoc quod utrique repugnat diligere aliquid aliud a Deo ut ultimum finem cuiuscumque actus, ut patet.

Differunt autem in hoc, quod primo modo diligendi Deum super omnia repugnat omne malum culpae; secundo autem, non. Ad habendum namque actum diligendi Deum super omnia simpliciter, oportet omnia sua habere talia ut possint in Deum referri. Si enim aliquid sic diligit ut non sit referibile in Deum, iam impedimentum ponit ad hoc ut suorum omnium possit Deum habere finem: ac per hoc impotentem se reddit ad diligendum Deum super omnia simpliciter. Et quia malum culpae, quodcumque sit illud, repugnat referibilitati in Deum ut finem; ideo omne malum culpae repugnat observationi huius praecepti: *Diliges Deum super omnia simpliciter.* – Sed ad habendum actum diligendi Deum super omnia referibilia in ipsum, non impotentem reddit hominem quodcumque malum culpae: ut experientia testatur in habentibus caritatem, qui diligunt Deum super omnia et ut finem naturae et ut finem beatitudinis, quia gratia perficit naturam; et tamen habent multa mala culpae et in voluntate faciendi, puta dicendo mendacium officiosum, comedendo nimis, et huiusmodi.

V. His praemissis, ad dubium motum * dicitur quod, licet homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum quae tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat; non tamen potest diligere Deum super omnia sua simpliciter. Quia non potest non peccare: ac per hoc, non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia; sicut potest in statu naturae integrae, in quo potest praeservare se ab omni peccato, et consequenter, quando tempus est, exire in actum diligendi Deum super omnia sua simpliciter, quia nihil sui est irreferibile ad Deum.

* Cf. num. I.

Ad confirmationem dicitur quod non est eadem ratio de isto actu et de aliis moralibus. Tum quia iste actus est supremus omnium naturalium moralium, ut patet, quia respectu ultimi finis simpliciter, ac per hoc primi principii reliquorum: reliqui autem actus sub isto sunt. Maioris autem virtutis est posse in actum summum quam in actus inferiores: unde et virtus *ultimum potentiae* dicitur I *Caeli**. – Tum quia actus iste universitatem actuum humanorum bonam exigit ut materiam; non autem alii. Non enim quicumque malum aliquod facit, impedimentum praestat sibi ut non possit quando oportet reddere mutuum. Sed quicumque malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum, et seipsum illo infectum, ut sic, irreferibilem in Deum ut finem. Ac per hoc, non potest omnia a se dilecta referre in Deum ut ultimum finem. Quod faciebat homo in natura integra, ut in littera dicitur.

* Cap. XI, n. 7, 8. – S. Th. lect. XXV.

Et sic patet veritas conclusionis quantum ad utramque partem: scilicet quod integra natura hoc poterat; et quod corrupta non potest, nisi adiutorio gratiae sanantis in praesenti vita inchoative per caritatem viae, qua nihil contra Dei dilectionem admittimus, et super omnia nostra non simpliciter, sed referibilia, ipsum diligimus; consummate autem in patria, in qua omnia simpliciter in Deum diriguntur, quia ipse erit *omnia in omnibus* *.

* I *ad Cor.*, c. XV, vers. 28.

VI. Ad dubitationem motam contra rationem litterae *, dicitur quod medium est esse opus connaturale. Sed *naturale* potest sumi dupliciter. Uno modo, pro eo quod fluit ex natura. Et sic sumendo naturale, sufficeret ad inferendam primam partem conclusionis, scilicet quod natura integra potest. Et sic accipit obiectio naturale. Sed quia tunc minor esset falsa, quia diligere Deum super omnia appetitu rationali, ut expositum est *, non est nobis sic naturale ut fluat ex natura, ut patet; ideo alio modo sumitur naturale pro eo quod est secundum naturam. Et sic diligere Deum super omnia est naturale. Et sic sumitur hic. Et infert primam partem conclusionis cum veritate utriusque praemissae.

* Cf. num. II.

* Num. IV.

Secunda autem conclusionis pars, scilicet quod natura corrupta hoc non potest, non probatur in littera ex illo medio: ut patet intuenti litteram, ubi post probatam conclusionem directe responsivam quaesito, quod in natura integra homo hoc poterat sine gratia, subiunxit Auctor, ex pronitate naturae corruptae ad bonum proprium, quod deficit natura corrupta ab actu illo. Unde medium ad secundam partem conclusionis, seu ad secundam conclusionem, est pronitas voluntatis ad privatum bonum. Haec enim, perdito vigore, in nobis adeo viget, ut oporteat in malum aliquod cadere, ut ex dictis * patet.

* Cf. num. V.

VII. In eodem tertio articulo discutiendum esset an diligere Deum super omnia sit naturale homini, nisi in Prima Parte * discussum fuisset. Veruntamen si quaeratur cuius virtutis moralis sit actus diligere Deum super omnia, dicendum est, cum iste actus sit ad alterum cui non potest reddi aequivalens, quod ad iustitiam spectat; cuius pars est pietas, quae parentibus, quibus etiam non est reddere aequivalens, debitum reddit; et religio, quae cultum Deo exhibet, etc.

* Qu. LX, art. 5.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM HOMO SINE GRATIA PER SUA NATURALIA LEGIS PRAECEPTA IMPLERE POSSIT

II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 3; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 14, ad 1, 2, 7; *Ad Rom.*, cap. II, lect. III.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR *. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit praecepta legis implere. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.* II *, quod *gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Sed illud quod naturaliter homo facit, potest per seipsum facere absque gratia. Ergo homo potest legis praecepta facere absque gratia.

2. PRAETEREA, Hieronymus * dicit, in *Expositione Catholicae Fidei* *, *illos esse maledicendos qui Deum praecepisse homini aliquid impossibile dicunt.* Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia praecepta legis per seipsum.

3. PRAETEREA, inter omnia praecepta legis maximum est illud, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* ut patet Matth. XXII *. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra * dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Haeresibus* *, hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, *ut credant sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata.*

* Vide Comment. Caiet. post. art. 2.
* Vers. 14.
* Pelagius.
* Al. *Symboli Explan. ad Damas.* - Inter supposit. Hieron.
* Vers. 37 sqq.
* Art. praeced.
* Haer. LXXXVIII.

RESPONDEO DICENDUM quod implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum: prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere: alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante *. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant [α]. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata *. Unde Augustinus, in libro *de Corrept. et Grat.* *, cum dixisset quod *sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt*, subdit: *non solum ut, monstrante* [β] *ipsa quid faciendum sit, sciant; verum etiam ut, praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt.* – Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est *.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in libro *de Spir. et Litt.* *, *non moveat quod naturaliter eos dixit quae legis sunt facere: hoc enim agit Spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile: secundum illud Philosophi, in III *Ethic.* *: *Quae per amicos possumus, aliqualiter per* [γ] *nos possumus.* Unde et Hieronymus ibidem *confitetur sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.*

AD TERTIUM DICENDUM quod praeceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus secundum quod ex caritate impletur, ut ex supradictis * patet.

* D. 1048.
α
* D. 97.
* Cap. II.
β
* Art. 2, 3.
* Cap. XXVII.
* Cap. III, n. 13. - S. Th. lect. VIII.
γ
* Art. 3.

α) *fiant.* – *faciant* ABCDG, *faciat homo* K.
β) *monstrante.* – *ministrante* ABCDEGHIKL.
γ) *per.* – Om. P.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem centesimaenonae quaestionis, dubium circa titulum occurrit, an sit quaestio de omnibus praeceptis omnis legis. Quod enim sit sermo de omnibus, apparet tum ex eo quod indistincte quaestio proponitur. Tum ex eo quod, si de praeceptis veteris legis tantum esset sermo, iam determinatus esset in praecedentibus *. – Quod vero non, apparet ex eo quod praecepta novae legis non nominantur nec examinantur in toto discursu articuli. Tum ex eo quod impossibile notorie constat esse quod praecepta fidei possint sine lumine fidei servari.

* Qu. XCVIII, art. 6.

II. Ad hoc dicitur quod certum hic est quod articulus iste intelligitur de omnibus praeceptis divinae legis, sive novae sive veteris. Quod enim sit sermo de lege divina, ex corpore articuli patet, ubi affertur pro ratione quod nihil aliud dicitur esse peccatum quam divinorum mandatorum transgressio. Quod vero de omnibus praeceptis sit sermo, ibidem patet: quoniam bis replicatur ly *omnia mandata.*

III. In corpore articuli eiusdem dubium occurrit, ubi Auctor dicit quod homo in statu naturae integrae potest omnia divina mandata implere quantum ad substantiam operum. Hoc enim, intellectum de praeceptis divinis universaliter, falsum esse constat. Nam nec credere supernaturalia fidei, nec adimplere actiones sacramentales, in quocumque statu potest homo per sua sola naturalia, etiam quantum ad substantiam operum: quoniam opus est ad credendum divina revelatione, saltem monstrante; et ad actiones sacramentales, potestate supernaturali, alioquin nihil fit.

IV. Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod mandata divina sunt duplicia: quaedam habentia vim mandati quantum ad utrumque seorsum, scilicet quantum ad substantiam operum, et quantum ad modum supernaturalem; quaedam autem non habentia vim mandati sine modo supernaturali. In primo genere sunt omnia praecepta quae, impleta ex naturalibus, satisfaciunt praecepto alicui: in secundo autem sunt quae si ex puris naturalibus fiant, nulli praecepto satisfit. Et quoniam articulus iste comparat naturam gratiae necessariae ad operandum; et praecepta quae non habent vim praecepti nisi cum modo supernaturali, ad ordinem gratiae spectant: ideo sub nomine praeceptorum divinae legis quantum ad substantiam operum observabilium, non veniunt nisi praecepta in quibus habet locum distinctio praecepti utroque modo observabilis. Et secundum hoc,

praecepta fidei et spei, quia non sunt praecepta nisi inquantum ex fide et spe fiunt, non cadunt sub hac distributione. Et propterea Auctor solius praecepti dilectionis inter spectantia ad theologales virtutes meminit in responsione ad tertium, ut insinuaret quod de his disputabat quae solam gratiam non continebant. A doctrinali namque disputatione, nedum puerili, remotissimum est ut vertatur in dubium de praeceptis solius gratiae, si per naturalia expleri possunt. Et secundum hoc, licet titulus articuli fuerit de legis praeceptis indistincte, ac per hoc omnibus; responsio tamen cum tali distinctione, scilicet quoad substantiam operum vel modum supernaturalem, insinuavit quod illa quae non nisi supernaturaliter servari possunt, discussione non egent.

V. Sed huic responsioni obviat primo, quod Auctor non distinguit observationem mandatorum quantum ad substantiam, contra observationem eorundem supernaturaliter, sed ex caritate. – Dici tamen potest quod genus a specie nominavit, supernaturale a caritate: quia in proposito aequivalent.

Obviat secundo quod, quia *fides est ex auditu*, ut dicitur *ad Rom.* x *, nonnullum praeceptum est ut homo auditui fidei se praebeat qualem debet se exhibere in obsequium fidei.

* Vers. 17.

VI. Unde dicitur secundo, quod alia est quaestio de cognitione supernaturalium praeceptorum, et alia de facultate adimplendi iam cognita; et quod iam * determinatum est quod tam lex divina supernaturalis est, quam quod excedit cognitionem naturalem; et quod nunc est quaestio non de cognitione, sed adimpletione. Propter quod articulus iste directe tractat quaestionem illam quae Pelagio tribui videtur, an scilicet homo possit per sua naturalia implere divina praecepta, praesupposita lege monstrante illa. Opinatum est enim quod homo eget gratia monstrante praecepta, sed non faciente * adimplere illa. Et contra hoc est determinatio huius articuli, ut auctoritas Augustini in corpore articuli allata testatur.

* Cf. qu. xci, art. 4.

* *sufficiente* P.

Secundum hoc ergo dicendum est quod responsio data ad tertium in littera, extenditur ad omnia praecepta virtutum theologalium: ita quod etiam credere, sperare, diligere Deum, confiteri ipsum Iesum Christum, potest homo per sua naturalia quantum ad substantiam operum adimplere, et non inquantum implentur ex spe et fide et caritate. Et quod hoc sit verum, ex eo convincere possumus quod gentilis edoctus fidem, nolens esse Christianus, cum hoc posset credere totam fidem esse veram, ut Ecclesia tenet: constat enim quod talis nulla supernaturali gratia adiutus crederet. Posset quoque idem sperare se fore beatum in caelo: quamvis inanis esset spes eius, sicut et fides. Sed ad propositum satis est de sufficientia ad substantiam operum; quam in haereticis quantum ad confessionem exteriorem et actus interiores et susceptionem sacramentorum experimur, qui actus fidei, spei et caritatis, quantum ad substantiam operum, intus et extra exercent, sine ullo supernaturali dono in eis.

VII. De sacramentalibus autem actibus facile dicitur quod, quia praecepta dantur de actibus virtutum; actus autem sacramentales non sunt actus proprie aut pure virtutum, sed potestatum supernaturalium, non facientes habentes bonos, sed potentes: ideo huiusmodi opera nullo modo posse hominem in statu naturae integrae, non obstat proposito, ubi de praeceptis agitur.

VIII. Circa tres simul articulos immediate expositos, adverte quod, licet conveniant in hoc quod quilibet claudit in se quaestionem de necessitate gratiae respectu universorum actuum humanorum, et propterea ad unam quaestionem spectant; diversitas tamen difficultatum distinctos articulos poposcit. Nam in secundo articulo ex ipsa ratione boni operis; in tertio, ex celsitudine obiecti, Dei scilicet, et actus, scilicet super omnia; in quarto, ex divina institutione difficultas est. Post decisionem siquidem primae difficultatis, secunda ex propriis explananda erat, et similiter tertia: et rursus apparet quod diligere Deum super omnia naturae vires excedat, et similiter divinae legis observatio.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM HOMO POSSIT MERERI VITAM AETERNAM SINE GRATIA

Infra, qu. cxiv, art. 2; II *Sent.*, dist. xxviii, art. 1; dist. xxix, art. 1; III *Cont. Gent.*, cap. cxlvii; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 1, ad 2; art. 14; *Quodl.* I, qu. iv, art. 2.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo possit mereri vitam aeternam sine gratia. Dicit enim Dominus, Matth. xix *: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: ex quo videtur quod ingredi in vitam aeternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam aeternam mereri.

* Vers. 17.

2. PRAETEREA, vita aeterna est praemium vel merces quae hominibus redditur a Deo; secundum illud Matth. v *: *Merces vestra multa est in caelis*. Sed merces vel praemium redditur [α] a Deo homini secundum opera eius; secundum illud Psalmi lxi *: *Tu reddes unicuique secundum opera eius*. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in eius potestate constitutum sit ad vitam aeternam pervenire.

* Vers. 12. – Cf. Luc. cap. vi, vers. 23.

* Vers. 13.

3. PRAETEREA, vita aeterna est ultimus finis humanae vitae. Sed quaelibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturae, per sua naturalia potest pervenire ad vitam aeternam absque aliqua gratia.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Rom.* vi *: *Gratia Dei vita aeterna*. Quod ideo dicitur, sicut Glossa * ibidem dicit, *ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere*.

* Vers. 23.

* Ord. ex Aug.

RESPONDEO DICENDUM quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere [β] effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supradictis * patet. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae *. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam *. Potest tamen facere opera perducen-

* Qu. v, art. 5.

* D. 1044.

* D. 74.

α) *redditur.* – *reddetur* E.

β) *perficere.* – *efficere* EF.

* *Hypognost.* lib. III, cap. IV. - Inter suppos. Aug.

tia ad aliquod bonum homini connaturale, sicut *laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum,* et alia huiusmodi; ut Augustinus dicit, in tertia responsione contra Pelagianos *.

* Ibid.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae: sed, sicut Augustinus in eodem libro * dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam.

* Ord. ex Aug. — * Vers. 23. — * Art. praeced.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Glossa * dicit *Rom.* VI, super illud *, « Gratia Dei vita aeterna », *certum est vitam aeternam bonis operibus reddi: sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent:* cum etiam supra * dictum sit quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

* Cap. XII, n. 5, 6. - S. Th. lect. XVIII.

AD TERTIUM DICENDUM quod obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo; ut Philosophus introducit in II *de Caelo* [γ] *.

γ) *Coelo.* - *et Mundo* addunt EFK.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto quaecumque dicenda essent, reservo pro quaestione ultima, in articulo primo, de merito; et articulo secundo, de necessitate gratiae respectu meriti ad vitam aeternam. Incognito namque merito, non plene quaestio scitur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM HOMO POSSIT SEIPSUM AD GRATIAM PRAEPARARE PER SEIPSUM, ABSQUE EXTERIORI AUXILIO GRATIAE

Part. I, qu. LXII, art. 2; II *Sent.*, dist. V, qu. II, art. 1; dist. XXVIII, art. 4; IV, dist. XVII, qu. I, art. 2, qu^a 2, ad 2; III *Cont. Gent.*, cap. CXLIX; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 15; *Quodl.* I, qu. IV, art. 2; *In Ioan.*, cap. I, lect. VI; *Ad Hebr.*, cap. XII, lect. III.

* Art. 4, arg. 2. — * Vers. 3.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae: nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra * dictum est. Sed Zach. I * dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos:* nihil autem est aliud se ad gratiam praeparare quam ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam praeparare absque auxilio gratiae.

* Vers. 11. - Cf. Luc. cap. XI, vers. 13.

2. PRAETEREA, homo se ad gratiam praeparat faciendo quod in se est: quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. VII *, quod Deus *dat spiritum bonum petentibus se.* Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum ut nos ad gratiam praeparemus.

3. PRAETEREA, si homo indiget gratia ad hoc quod praeparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam, et sic procederetur in infinitum: quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare.

* Vers. 1.

4. PRAETEREA, *Prov.* XVI * dicitur: *Hominis est praeparare animum.* Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam praeparare.

* Vers. 44.

SED CONTRA EST quod dicitur Ioan. VI *: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Si autem homo seipsum praeparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se praeparare ad gratiam absque auxilio gratiae.

* Art. praeced. — * D. 685. — * Art. 2, 3.

RESPONDEO DICENDUM quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum. Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est *. - Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se [α] ad susceptionem huius doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum: sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum *. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra * dictum est.

Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem. Et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium: sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicuius aciei ex motione tribuni. Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est quod omnia in ipsum convertantur se-

α) *se.* - *homo.* addunt P*a*.

cundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde et Dionysius, in libro *de Div. Nom.* *, dicit quod Deus *convertit omnia ad seipsum*. Sed homines iustos convertit ad seipsum [β] sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio; secundum illud Psalmi LXXII *: *Mihi adhaerere Deo* [γ] *bonum est.* Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se [δ] ad gratiam, quasi ad Deum converti: sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

* Cap. IV. - S. Th. lect. IX.

* Vers. 28.

Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente; secundum illud Ierem. XXXI *: *Converte me, et convertar: quia tu Dominus Deus meus;* et *Thren.* ult. *: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

* Vers. 18.

* Vers. 21.

Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; secundum illud Ioan. XV *: *Sine me nihil potestis facere.* Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse [ε] in potestate hominis secundum quod est motus a Deo.

* Vers. 5.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua praeparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem: cum Deus sit primum movens. Unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum quod hominis est praeparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium: sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est *.

* In corpore.

β) *Sed... seipsum.* – Om. EF.
γ) *secundum... Deo.* – *Deo autem adhaerere* E.
δ) *se.* – Om. ABCDGHIKL.
ε) *esse.* – *est* PE.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto eiusdem centesimaenonae quaestionis, dubium occurrit ex Durando, in II *Sent.*, dist. XXVIII, qu. 1, art. ult. *, duplex: alterum contra conclusionem; alterum contra rationem in littera allatam. Contra conclusionem quidem, quia homo potest, absque speciali Dei adiutorio, per sua naturalia operari opus moraliter bonum. Ergo potest praeparare se ad gratiam. – Antecedens patet ex dictis *. – Consequentia probatur. Quia bonum morale habet immediatum ordinem ad bonum gratiae; ac per hoc, est praeparatorium ad gratiam.

* Al. qu. v.

* Art. 2. - Cf. Comment. num. XV sq.

Et augetur hoc dubium, quia Auctor etiam in II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 4, idem sentit, dum expresse vult quod homo, faciendo quod in se est, praeparat se ad gratiam; ut patet ibi.

II. Contra rationem vero, quia propositio, *Solius primi agentis est praeparare ad ultimum finem*, est falsa. Quoniam licet perducere ad ultimum finem sit ipsius solius, disponere tamen ad illum potest esse inferioris agentis. Quod probatur ex hoc quod in generatione hominis, licet solus Deus producat animam, natura tamen virtute propria disponit materiam ad animam. Et sic est in proposito, quod licet solus Deus det gratiam, homo tamen disponere se potest ad gratiam virtute propria.

III. Ad horum evidentiam, scito quod ratio litterae ex per se notis quodammodo procedit. Nam quod secundum ordinem finium sit ordo agentium, clarum est ex eo quod omne agens agit propter finem aliquem sibi proprium; et constat quod in finem proprium alicuius agentis tendere nihil potest nisi propter ipsum agens. Sicut nec alia propria alicui convenire possunt alteri, nisi propter illud cui primo conveniunt: id enim primo alicui convenit quod sibi non per aliud, et aliis quibusque propter ipsum convenit. Quo fit ut tendere in finem ultimum ita sit proprium primi agentis, quod sibi non per aliud, ceteris vero propter ipsum conveniat in quocumque ordine, sive tendant ut agentia sive ut patientia. Unde et in littera manifestatur hoc de victoria, in quam tendit miles non nisi motus a duce. Propter quod multo magis disponens ipsum patiens ad finem ultimum, oportet moveri a primo agente.

Sed quod multos fallit, est quia non distinguunt inter disponere seu praeparare ad finem formaliter, et materialiter. Disponere ad victoriam formaliter, est pugnare cum intentione operandi ad victoriam: disponere materialiter ad victoriam, est pugnare tantum. Inter militem autem pugnantem tantum, et pugnantem cum illa intentione, manifesta est differentia quod ille non intendit finem ultimum, quamvis pugna sua ab alio ordinetur ad hoc; iste autem ad finem ultimum respicit. Et propterea iste pugnat ut movens motum a primo duce; ille ut motum tantum.

IV. De motu intentionis, de quo est sermo, loquendo, ad propositum descendendo dicitur, quod illa propositio, *Solius primi agentis est tendere in finem ultimum* *, est verissima formaliter intellecta de tendentia in illum: quoniam nulla materia, nullum disponens, nullum adiuvans, tendit in illum finem nisi ex primi agentis motione, cui convenit primo tendere in illum.

* Cf. num. II.

Allata autem instantia de natura disponente ad animam intellectivam, peccat in hoc, quod non animadvertit quod nunquam natura disponeret ultima dispositione ad animam intellectivam, nisi ageret in virtute animae intellectivae hominis generantis: agit enim virtute naturae humanae, cuius essentialis et principalior pars est anima intellectiva. Ac per hoc, in virtute agit primi agentis, a quo solo est anima intellectiva.

V. Ad obiecta contra conclusionem * dicitur quod facere opus moraliter bonum, etiam in omnibus humanis actibus, non est propinqua praeparatio ad gratiam, sed oportet addere quod fiat cum conversione ad Deum ut finem supernaturalem: quoniam praeparatio ad gratiam inchoatio est intentionis creaturae respectu beatitudinis supernaturalis. Et quoniam ad supremum agens spectat intendere in ultimum finem, sine speciali adiutorio Dei nulla creatura rationalis potest praeparare se ad Dei gratiam, quae est specialis ultimus finis, ut coniunctio specialis et supernaturalis ad Deum.

* Cf. num. I.

Ad probationem autem dicitur quod, licet inter opus morale et opus gratiae sit immediatus ordo, non tamen est immediatus ordo inter opus pure morale et tale opus gratiae, scilicet donum habituale gratiae gratum facientis: quia mediat aliquod opus gratiae, scilicet conversio ad Deum. Quae in sui termino est meritoria, utpote gratia informata: ut sic etiam nullum consummatum opus inveniatur medium inter opus gratiae meritorium et morale.

VI. Nec obstat his quod communiter dicitur quod homo, faciendo quod in se est, disponit se ad gratiam. Quoniam

hoc intelligitur de dispositione et praeparatione non simpliciter, sed quantum est ex parte sua.

Et rursus, de dispositione simpliciter accipiendo, intelligitur ut faciat quod in se est motus specialiter a Deo, obsequendo scilicet motioni divinae: ut in responsione ad secundum Auctor hic dicit, dicta sua in II *Sent.* ad meliorem sensum reducens, declarando et addendo.

VII. In responsione ad secundum, dubium occurrit, quia Auctor in aequivoco laborare videtur. Nam intenta conclusio defendenda est de speciali adiutorio Dei necessario ad praeparationem gratiae: auctoritas vero inducta ex Ioan. xv, *Sine me nihil potestis facere,* de communi operatione Dei, qua omnia ab ipso sicut a primo agente pendent, concludit. Non est igitur efficax processus ille.

Ad hoc dicitur quod nulla est aequivocatio, sed intenta conclusio optime defenditur. Quoniam auctoritas illa non est limitanda ad communem influxum tantum; sed est universaliter, ut sonat, intelligenda, et proportionaliter distribuenda. Ita quod, quemadmodum nihil naturae sine Deo ut principio naturali, ita nihil gratiae sine eo ut principio gratiae, facere possumus. Ac per hoc, quia facere hominem quod in se est, ita ut per hoc sit sufficienter praeparatus ad gratiam (sic enim in proposito sumitur facere quod in se est), aliquid gratiae est; ideo sine Deo ut specialiter influit gratiam, quod est dicere sine speciali adiutorio Dei, non potest homo facere quod in se est, et non potest praeparare se ad gratiam; quidquid in II *Sent.* * minus digestum fuerit. [* Cf. loca cit. in cap. art.]

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM HOMO POSSIT RESURGERE A PECCATO SINE AUXILIO GRATIAE

Infra, qu. CXIII, art. 2; II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. CLVII; IV, cap. LXXII; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 12, ad 34; qu. XXVIII, art. 2; *Ad Ephes.*, cap. V, lect. V.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Illud enim quod praeexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere a peccato praeexigitur ad illuminationem gratiae: dicitur enim *ad Ephes.* V *: *Exurge a mortuis, et illuminabit te* [α] *Christus.* Ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia. [* Vers. 14.]

2. PRAETEREA, peccatum virtuti opponitur sicut morbus sanitati, ut supra * dictum est. Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod, simili ratione, homo possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiae, absque auxilio exterioris gratiae. [* Qu. LXXI, art. 1, ad 3.]

3. PRAETEREA, quaelibet res naturalis potest redire ad actum convenientem suae naturae: sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum proiectus per seipsum redit ad suum naturalem motum. Sed peccatum est quidam actus contra naturam; ut patet per Damascenum, in II libro *. Ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiae. [* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. IV, XXX. - Cf. lib. IV, cap. XX.]

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Gal.* II *: *Si data est lex quae potest iustificare, ergo Christus gratis mortuus est,* idest sine causa. Pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest iustificari, *Christus gratis,* idest sine causa, *mortuus est.* Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest homo [β] per seipsum iustificari, idest redire de statu culpae ad statum iustitiae. [* Vers. 21. - Cf. cap. III, vers. 21.]

RESPONDEO DICENDUM quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae. Cum enim peccatum transiens actu remaneat [γ] reatu, ut supra * dictum est; non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supradictis * patet: scilicet maculam [δ], corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subiecta: hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem [ε] homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. [* Qu. LXXXVII, art. 6.] [* Qu. LXXXV, art. 1; qu. LXXXVI, art. 1; qu. LXXXVII, art. 1.]

Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante *: unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut [ζ] voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est *. Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem. [* D. 680.] [* Art. praeced.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii qui requiritur in hoc quod [η] homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur, *Exurge, et illuminabit te Christus,* non est intelligendum quod tota exurrectio a peccato praecedat illuminationem gratiae: sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis quae est

---

α) *te.* – *tibi* ABCDEFGL hic et in solutione argumenti.
β) *homo.* – Om. P.
γ) *remaneat.* – *maneat* ABCDKL, *permaneat* H.
δ) *maculam.* – *culpae* addunt EF.
ε) *quem.* – *hoc quod* EF, *quod* K.
ζ) *ut.* – *scilicet* addunt Pa.
η) *in hoc quod.* – *ut* E, *ad hoc quod* K.

in homine per gratiam iustificantem; sed huius principium est gratia, quae tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiae infundatur: sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum quod, quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum: sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra * dictum est, non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale; et multo minus ad bonum supernaturalis [θ] iustitiae.

* In corpore.

θ) *supernaturalis.* – *supernaturale* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo septimo eiusdem quaestionis, adverte primo ordinem articulorum. Hactenus siquidem de necessitate gratiae in homine ad bonum; in duobus autem nunc sequentibus articulis de necessitate eiusdem respectu mali; et demum in ultimis duobus de necessitate eiusdem in homine iam constituto in gratia, tractatur; ut nulla necessitas praetermissa videatur.

II. In corpore articuli eiusdem, et responsione ad tertium, dubium occurrit circa illud, scilicet quod ordo naturae reparari non potest nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente per gratiam. Ex duplici siquidem capite hoc habet difficultatem. Primo, ex parte Dei: ex eo quod qualemcumque potest Deus creare hominem, talem praecise potest reparare. Sed hominem recte ordinatum sine gratia potest creare. Ergo et post lapsum reparare sine gratia.

III. Secundo, ex parte hominis. Quia, ut dicitur in *Praedicamentis* *, et approbatur ab Auctore in II *Sent.*, dist. xxviii, in expositione litterae, *pravus ad meliores exercitationes deductus, proficiet.* Et consistit difficultas in hoc, quod actus et habitus pravi non ita diminuunt naturae bonum ut necessitetur ad manendum in malo; sed potest voluntas mutari in oppositum bonum, et continua exercitatione voluntatem stabilire in subiectione ad Deum ut principium naturae. Et sic ordo naturae reparatus erit sine auxilio gratiae, et homo ad bonum sibi connaturale per seipsum assurget. Cuius oppositum in littera dicitur.

IV. Ad primum horum * dicitur quod non est ad propositum praesentis articuli, ubi de necessitate gratiae ad vires hominis quaestio est. Cum autem quaeretur de remissione culpae, an possit sine gratia fieri *, examinabitur conclusio illius rationis, qua Scotus utitur.

V. Ad secundum autem *, quod est directe contra propositum, dicitur quod ordinem naturae reparari sic ut voluntas hominis Deo subiiciatur, potest intelligi dupliciter: uno modo, de subiectione limitata, seu secundum quid; alio modo, de subiectione simpliciter. Et scito, ut penetres terminos, quod si fingamus homini non fuisse revelatum aliquid spectans ad ordinem gratiae, tunc esse subiectum Deo ut principio naturae, et esse subiectum Deo simpliciter, coinciderent. Modo autem, ubi constat esse ordinem gratiae revelatum, haec duo non coincidunt: sed esse subiectum Deo ut principio naturae, est esse subiectum Deo secundum quid; esse autem subiectum Deo simpliciter, est subiici sibi ut principio et fini naturae, gratiae, et omnium quomodolibet.

Unde dicitur quod, licet voluntas humana, sicut potest sine gratia mutari de intemperantia in esse temperatum, ita potest mutari de inobedientia Dei ut principium est naturae, ad subiectionem illius etiam ut principium est et finis naturae; sed hoc non est voluntatem subiectam esse Deo simpliciter, sed secundum quid, ut scilicet est caput naturae: – non potest tamen mutari sine gratia ad obediendum Deo simpliciter, idest sine determinatione aliqua; quia talis subiectio voluntatis a speciali auxilio gratiae est, ut in articulo praecedente dictum est, et terminatur ad donum habituale gratiae gratum facientis. Et hoc intendit littera remittens se ad praecedentem articulum.

VI. Et si instetur quod talis subiectio non spectat ad ordinem naturae, sed gratiae: respondetur quod, licet haec subiectio excedat vires naturae, et spectet ad gratiae ordinem, ut in praecedenti articulo dictum est; ipsa tamen est necessario requisita ad hoc quod voluntas subiiciatur Deo secundum naturae ordinem. Et ratio est quia post lapsum non datur medius status inter conversionem ad Deum supernaturalem finem, et aversionem ab ipso: licet ante lapsum dari potuerit medius status, quo in natura integra nec aversus nec conversus erat homo ad Deum supernaturalem finem. Fuisset quippe tunc homo subiectus Deo simpliciter, non includendo nec excludendo ordinem * gratiae: post lapsum autem oportet in conversione ad Deum simpliciter includi ordinem gratiae.

Quod autem dicitur in responsione ad tertium, quod ad naturale bonum reparari non potest, de vigore rationis intelligendum est: ad illud enim semel lapsa natura nunquam ex se resurgere potest. Et sic nec Aristotelis, nec Auctoris dicta in II *Sent.*, praesentibus, magis digestis, obviant.

* Cap. viii, n. 17.
* Cf. num. ii.
* Cf. qu. cxiii, art. 2. Comment.
* Cf. num. iii.
* conversionem ed. 1514.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT NON PECCARE

Supra, qu. lxiii, art. 2, ad 2; qu. lxxiv, art. 3, ad 2; II *Sent.*, dist. xx, qu. ii, art. 3, ad 5; dist. xxiv, qu. i, art. 4; dist. xxviii, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. clx; *De Verit.*, qu. xxii, art. 5, ad 7; qu. xxiv, art. 1, ad 10, 12; art. 12, 13; *De Malo*, qu. iii, art. 1, ad 9; I *Cor.*, cap. xii, lect. 1; *Ad Hebr.*, cap. x, lect. iii.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus* enim *peccat in eo quod vitare non potest;* ut Augustinus dicit, in libro *de Duab. Animab.* *, et *de Lib. Arb.* ** Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet. Quod est inconveniens.

2. Praeterea, ad hoc corripitur [α] homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio [β] adhibeatur. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, *Eccli.* xv * dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in eius potestate est eligere

* Cap. x, xi. ** Lib. III, cap. xviii.
* Vers. 18.

α) *corripitur.* – *corrupitur* G, *corrigitur* ceteri et *a.*

β) *correptio.* – *correctio* codices et *a.*

bonum vel malum. Et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Perfect. Iustit.* *: *Quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae Dei adiutorium non esse homini necessarium, sed, sola lege accepta, humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.*

* Cap. XXI.

RESPONDEO DICENDUM quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter *: quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae [γ]. Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis *: quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

* D. 76. 97.
* D. 686.

In statu autem [δ] naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato: unde Apostolus, *ad Rom.* VII *, in [ε] persona hominis reparati, dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato [ζ] mortali *, quod in ratione consistit, ut supra * habitum est. Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia [η] ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos *; ut supra * dictum est.

* Vers. 25.
* D. 688.
* Qu. LXXIV, art. 4.
* D. 1120.
* Qu. LXXIV, art. 3, ad 2.

Similiter etiam [θ] antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus: quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest *. Unde et Gregorius dicit, *super Ezech.* **, quod *peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani: sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non [ι] existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter: praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut Philosophus dicit, in III *Ethic.* *; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam [κ] voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

* D. 687. 1022.
** Hom. XI. - Cf. *Moral.*, l. XXV, c. IX; in vet. XII.
* Cap. VIII, n. 15. - S. Th. lect. XVII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homo potest vitare singulos actus peccati: non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est *. Et tamen quia ex eius defectu est quod homo se ad gratiam habendam non praeparet, per [λ] hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod correptio [μ] utilis est *ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur. Si tamen qui corripitur filius est promissionis: ut, strepitu correptionis forinsecus insonante ac* [ν] *flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle;* ut Augustinus dicit, in libro *de Corrept. et Grat.* *. Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat. Sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio: unde dicitur *Eccle.* VII *: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

* Cap. VI.
* Vers. 14.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in *Hypognost.* *, verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturae integrae, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. – Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei. Sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiae.

* Lib. III, cap. II. - Inter supposit. Aug.

γ) *integritate naturae. – statu naturae integrae* Pa.
δ) *In statu autem. – Et in statu* CGHIpAB, *Sed in statu* DFKsAB, *Etiam in statu* E, (spat. vac.) *in statu* L.
ε) *in. – et in* ABDEGHIL, *etiam in* C.
ζ) *a peccato. – ab omni peccato* Pa.
η) *et etiam quia. – quia etiam* ACDG, *vel quia etiam* BI, *et quia etiam* EFHKL.
θ) *etiam. – igitur* ABCDHIKL.
ι) *non. – totaliter* addunt Pa.
κ) *consequentiam. – convenientiam* IsB, *9ntiam* ACDEFGHL, *contingentiam* PB.
λ) *praeparat, per. – praepararet propter* Pa. – Pro *quod, quia* E.
μ) *correptio. – correctio* codices et *a* hic et infra; item *correctionis; in libro de Correctione.*
ν) *ac. – aut* PBCDEFGHIKL*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo eiusdem quaestionis, dubium primo occurrit circa illud: Homo in statu naturae integrae poterat vitare omnia peccata ex suis naturalibus. Quoniam non poterat vitare peccata omissionis praeceptorum gratiae. Non enim poterat ex naturalibus implere praeceptum caritatis, scilicet, *Diliges Dominum Deum tuum,* et similia, ut sunt praecepta caritatis; ut patet ex dictis *. Ergo non poterat ex naturalibus vitare peccatum omissionis talium.

* Art. 4.

II. Ad hoc dubium, quod apud Durandum, in II *Sent.*, dist. XXVIII, art. 3, conclusio est, dicendum est quod aliud est posse implere praecepta huiusmodi; et aliud est posse vitare peccata opposita. Quoniam adimpletio praeceptorum horum claudit in se de necessitate donum supernaturale in habente, quo fit potens adimplere, et ex quo praecipitur adimplere: cum enim dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum,* ut est praeceptum caritatis, subintelligitur, *Diliges ex caritate Dominum Deum tuum;* ubi manifeste patet claudi caritatem in facultate adimplendi. Ad evitandum autem peccatum omissionis non exigitur supernaturale donum, sed sufficit ex naturalibus nullum ponere obicem, in nulloque reniti divinae motioni, inquantum praeceptum obligat pro tali statu: aliter enim ad alium statum pertinet. Et propterea si ponatur homo in statu naturae integrae, quamvis nunquam sine supernaturali dono implesset praeceptum caritatis ut sic, sine tamen supernaturali dono vitasset peccatum omissionis omnium praeceptorum, dum nullum impedimentum praestitisset supernaturali dono tam habitualis gratiae, quam divinae motionis specialis, quo praeparari ad gratiam et adimplere praeceptum potuisset. Propter quod Auctor ex eo quod homo in statu naturae integrae poterat non recedere a toto quod est secundum naturam, probat quod potuit peccata vitare.

III. In eodem octavo articulo dubium est circa illud, quod homo in peccato mortali existens, antequam reparetur per gratiam iustificantem, non potest diu manere absque peccato mortali. Dubium quidem magnum occurrit ex multis. Primo, ex ipso Auctore. Quia in II *Sent.*, dist. XXVIII, qu. I, art. 2, recitat hanc viam, quam hic tenet pro sententia; et arguit contra eam, solvens rationem eius; et dimittit eam ut falsam. In hoc autem loco non respondet suis rationibus ibidem factis: et tamen determinat oppositum.

Rationes suae sunt in primis pro conclusione opposita. Quia naturalia per peccatum mortale non sunt ablata, sed infirmata. Ac per hoc, libera fuga mali, quae est de ratione liberi arbitrii, non est ablata, sed infirmata. Et consequenter non incurrit non posse, sed non posse facile fugere malum.

Deinde contra rationem litterae, quantum ad similitudinem venialium et mortalium. Quia non valet similitudo: propterea quod venialia absque deliberatione committuntur, mortalia cum deliberatione tantum. Unde qua ratione potest vitare unum, potest vitare omnia. – Et quantum ad temporis diuturnitatem. Quia liberum arbitrium multo fortius fit ad evitandum aliud peccatum post vitatum unum, quam ante.

IV. Secundo, occurrit dubium ex Scoto * et Durando, in XXVIII distinctione II *Sent.* * Et ut clarius nodus et veritas elucescat, formetur sic ratio contra litteram. Auctor affert ad hoc in littera tres privationes, et tria positiva, ex quibus in homine existente in peccato mortali, impotentiam ad vitandum diu omnia peccata mortalia, provenire dicit. Prima privatio est gratiae; secunda, veri finis ultimi; tertia, praemeditationis assiduae, quando oportet, etc. Primum positivum est motus multiplex occurrentium agendorum vel vitandorum; secundum, finis malus praeconceptus; tertium, pravus habitus. Et praecipuo loco ponitur in littera tertia privatio, et secundum positivum: scilicet impraemeditatio assidua cum malo fine praeconcepto. Haec omnia patent intuenti litteram.

* Cf. num. VII.
* Durand. qu. III.

Tunc primo, sic. Peccatum mortale existens in homine non comitantur haec omnia, nec praecipua. Ergo Auctor ex his male infert impotentiam existentis in peccato mortali. – Consequentia nota. – Et assumptum probatur. Quia stat hominem commisisse adulterium semel, et nolle amplius committere; et peccatum illud non esse deletum per gratiam: et cum hoc, habere habitum temperantiae acquisitae, quia ex uno actu intemperantiae non corrumpitur habitus acquisitus. Et sic non habebit habitum pravum, neque finem praeconceptum malum; nec egebit ex hoc praemeditatione magis quam prius.

V. Secundo, sic. Concomitantia peccatum mortale necessario, ad propositum spectantia, sunt haec tria: scilicet privatio gratiae; privatio subiectionis simpliciter ad Deum ultimum finem; et inordinata conversio ad commutabile bonum, quae transit. Sed haec non inferunt talem impotentiam. Ergo.

Quod privatio gratiae non inferat, probatur. Tum quia erat in natura integra, in qua poterat homo vitare omne peccatum. – Tum quia privatio non plus tollit quam habitus oppositus ponit. Sed habitus gratiae non ponit nisi efficaciam merendi. Ergo privatio eius non tollit nisi hoc. Non ergo tollit potentiam vitandi peccatum mortale.

Quod privatio subiectionis ad Deum ultimum finem, hoc non inferat, probatur. Quia talis privatio non plus privat necessario quam inhaesione ad Deum ex caritate. Cum tali autem privatione cum stet bonitas moralis, ut patet in haereticis sola haeresi maculatis, consequens est quod diu potest homo sine recidivo vivere: potest enim per multos annos nihil cogitare de illa sua haeresi, puta quod Spiritus Sanctus non procedat a Patre; et in aliis continue recte se habere absque mortali, habendo in affectu suo stabilitum Deum sic ut pro nullo consequendo aut vitando vellet offendere. – Et est sermo praesens seclusis praeceptis Ecclesiae de communicando et confitendo toties: in solo enim divino et naturae iure loquimur.

Quod inordinata conversio peccati ad commutabile bonum non inferat talem impotentiam, probatur. Quia in se quidem non est: iam enim transiit. In affectu quoque non oportet quod remanserit: quia unus actus, ut dictum est *, non generat talem affectum; sicut *nec una hirundo facit ver* *. Et etiam homo ex puris naturalibus potest se mutare de affectu ad quodcumque commutabile bonum in aliud, ut experientia testatur.

* Num. IV.
* Cf. Arist., *Ethic.* lib. I, cap. VII, n. 16. - S. Th. lect. X.

Quod demum omnia haec simul non inferant talem impotentiam, probatur ex hoc quod non se habent ut partiales causae eiusdem rationis, componentes unam totalem, ut multi trahentes navem: nec ex eis concurrentibus simul aliud habetur quam effectus illorum simul. Quod non est impotentia: sed non posse mereri, nec regulare actus suos ex caritate, cum macula et reatu peccati.

VI. Arguitur deinde contra ipsam positionem. Primo, quia sequitur ad eam ut homo posset se scire habere gratiam Dei certe. – Probatur sequela. Quia potest scire certe se diu non commisisse peccatum mortale. Si enim effectus necessarius status existentis in peccato mortali est non posse diu vitare peccatum mortale committendum; a destructione consequentis inferetur destructio antecedentis. Et cum non sit medium inter gratiam et peccatum mortale in nobis adultis, scietur certitudinaliter hominem esse in gratia: contra illud *: *Nemo novit utrum odio vel amore dignus sit.*

* *Eccle.* cap. IX, vers. I.

VII. Secundo, arguit Scotus, in XXVIII distinctione Secundi, sic. Existens in peccato mortali potest in hoc tempore cavere ab hoc mortali et illo. Et dum cavet hoc, cavet omne. Et similiter de tempore consequente: et sic de semper. Ergo potest cavere semper simul omnia. – Assumptum, pro prima parte, est positio tua. – Pro secunda, probatur. Quia voluntas non potest simul habere diversos consensus, qui requiruntur ad actum cavendi hoc, et actum committendi aliud mortale: maxime quia resistens uni fit fortior ad resistendum aliis.

VIII. Ad evidentiam huius difficultatis, sciendum est quod tota difficultas consistit in hoc, quod homo, etiam post peccatum mortale et malum habitum, est liberi arbitrii quoad actum deliberandi: alioquin non peccaret unquam mortaliter; quoniam sine voluntaria deliberatione positive vel negative, non potest peccatum mortale incurri, ut patet ex supradictis *. Voluntate autem existente libera ad deliberandum, implicatio contradictionis videtur dicere quod non potest vitare omnia peccata mortalia. Nam si libera est, potest in utrumque oppositorum: scilicet deliberare vitationem, vel commissionem peccati. Et si non potest de utroque ut libet deliberare, non est libera in deliberando.

* Qu. XV, art. 2, Comment. n. III. - Cf. qu. LXXIV, art. 4, 10.

Nec satisfit quaestioni huic dicendo quod pro tanto dicitur non posse vitare omne peccatum mortale, pro quanto non potest adimplere praeceptum caritatis et susceptionis sacramentorum. Haec namque fuga exclusa est per antedicta *: scilicet quod plus requiritur ad implendum haec praecepta, quam ad vitandum peccatum. Quoniam ad vitandum peccatum sufficit non ponere impedimentum divinae mo-

* Num. II.

tioni, sed obsequentem se illi praebere. Quod est in potestate voluntatis peccatoris, sicut peccare mortaliter: quia impedimentum non praestatur nisi per peccatum mortale, et sequela divinae motionis opus est liberi arbitrii. Nec plus exigit per sua praecepta ab homine Deus in tali statu, qui non praecipit homini in quocumque statu ut faciat quod impossibile est ab eo fieri. Quamvis in potestate eius non sit tollere appositum a se prius impedimentum peccati mortalis commissi, ut in articulo praecedenti dictum est. Nec praecipitur homini lapso in peccato, ut tollat ipsum a se: sed ut deprecetur, et inquantum in se est, operetur ut a Deo auferatur; iuxta illud *: *Fili, peccasti: ne adiicias iterum; sed de pristinis deprecare, ut dimittantur tibi.*

* *Eccli.*, cap. xxi, vers. 1.

IX. Quaestione igitur pendente in difficultate non parva, dicendum est quod posse vel non posse nos aliquid, dupliciter intelligi potest: scilicet vel iuxta modum quo dicitur posse a naturali potentia; vel iuxta modum quo dicitur posse a facultate habitus: sicut aliquis dicitur posse scire conclusiones geometricas vel ex naturali potentia intellectus, vel ex cognitis principiis geometriae. Utroque siquidem modo dicitur posse: sed primo, secundum potentiam remotam; secundo, secundum potentiam propinquam. In proposito non est quaestio de posse vel non posse secundum quod a naturali potentia sumitur, quae est potentia remota respectu vitationis omnis peccati: sed secundum quod sumitur a quasi habitu, idest superadiunctis potentiae. Quod ex eo patet quod in littera non defectum intellectus aut voluntatis, aut aliarum potentiarum animae; sed privationem gratiae inhaesionisque fini ultimo, adhaesionem ad malum finem, impraemeditationem, et huiusmodi, causas ponit Auctor impotentiae. Et propterea deficiunt rationes quae super libertate deliberativa fundantur.

X. Manifeste autem patet quod potentia propinqua vitandi omne malum culpae, ex duobus constabat: scilicet ex vigore rationis, et subiectione simpliciter voluntatis ad Deum. His enim naturalibus potentiis adiunctis, potuit homo vitare omne peccatum, ut praedictum fuit *. Perdito autem per originale peccatum rationis vigore, amissa est simul potentia vitandi omne peccatum actuale.

* Cf. art. 2, Comment. n. iv sqq.

Potentia vero vitandi omne peccatum mortale, in altero consistit, scilicet subiectione voluntatis ad Deum. Talis namque subiectio secundum veritatem posita, non stat cum peccato mortali; remota, ponit hominem in peccato mortali; et est proprium principium vitandi peccati mortalis. Quamvis enim tale peccatum mortale, puta intemperantiae, possit ex alio principio vitari; universaliter tamen et absolute vitationis peccati mortalis nulla est propria causa nisi talis subiectio. Oportet siquidem effectui universali causam universalem ut propriam respondere, ut patet in philosophia *. Nullus enim actus, habitus sive dispositio, non includens talem subiectionem, talis est naturae et sufficientiae ex se ut possit vitationem peccati mortalis universaliter; ut patet discurrendo. Talis autem subiectio ex se huiusmodi naturae et sufficientiae est: quia in ultimo fine figit voluntatem, submittendo illi omnia, ac per hoc ad omnia opposita vitanda se extendit; per huius enim adhaesionem omnia regulanda esse constat, non per alias. Et quoniam in causis propriis tenet argumentum, *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis* *, consequens est quod, quia affirmatio talis subiectionis ponit potentiam propinquam vitandi peccatum mortale, privatio talis subiectionis privabit potentia propinqua vitandi peccatum mortale. Et quia talis subiectio aufertur per peccatum mortale, ut perseverat usque ad remissionem eiusdem; sequitur quod homo in peccato mortali existens, nisi per gratiam Dei reparetur, impotens est ad vitandum peccatum mortale.

* Cf. Arist. *Physic.*, lib. II, cap. iii, n. 12. - S. Th. lect. vi.

* Arist. *Poster. Anal.*, lib. I, cap. xiii, n. 8. - S. Th. lect. xxiv.

Nec propterea non libere peccat, qui singula potest vitare. Sicut etiam non excusatur a voluntario in commissione venialium, licet non possit veniale vitare, eadem ratione, quia singula potest vitare. Et haec ratio redditur in littera ad dictam conclusionem.

XI. Verum quia in littera non solum ponitur dicta conclusio, scilicet quod homo in mortali non potest vitare mortale, sed adiungitur ly *diu*, et simul probatur totum: ideo, ut causa etiam positiva propositae impotentiae habeatur, adiungitur id quod concomitatur privationem antedictam; et est malus finis praeconceptus. Scire namque oportet quod, sicut in actibus virtutum sunt duo fines, scilicet proprius illius virtutis, et communis omnium, puta in actu temperantiae bonum rationis et Deus; ita in peccatis mortalibus est, ultra speciale malum, etiam commune malum, scilicet inordinatus amor sui; ut patet ex antedictis *, et Augustino *: *Duas civitates duo faciunt amores: Ierusalem amor Dei usque ad contemptum sui, Babylonem amor sui usque ad contemptum Dei.* Hi enim mutuo se excludunt, et sibi invicem infallibiliter succedunt: quicumque enim est extra peccatum mortale, hoc in statu amat Deum usque ad contemptum sui; et quicumque est in peccato mortali, amat se usque ad contemptum Dei.

* Qu. lxxxiv, art. 3, Comment. n. iii.

* *De Civ. Dei*, lib XIV, c. xxviii. - Cf. *Enarrat. in Psalm. LXIV.*

Homo ergo existens in peccato mortali non solum est privatus gratia et subiectione dicta, quae idem est quod amor Dei usque ad contemptum sui; sed est indutus amore sui usque ad contemptum Dei. Non solum igitur cecidit a bono fine, sed habet malum finem communem, de quo saltem verificatur littera de fine praeconcepto. Et quia finis talis communis est omni peccato mortali; et ex fine superiori sumitur ratio et initium reliquorum: consequens est ut homo existens in peccato mortali habeat positivum principium ex natura sua inclinans ad peccandum mortaliter, scilicet amorem sui usque ad contemptum Dei. Nisi enim hic amor perseveraret in eo habitualiter seu virtualiter secundum affectum, vel saltem veritatem, iam esset in altero contradictorio, scilicet in amore Dei usque ad contemptum sui: non enim datur medium. Dico *secundum affectum*, propter eos qui sciunt se esse in peccato mortali, et non agunt poenitentiam; et eos qui sciunt se esse in tali statu, puta credendi Spiritum Sanctum non esse a Filio, non tamen credunt se esse in peccato mortali. Dico *vel secundum veritatem saltem*, propter eos qui in veritate sunt in peccato mortali, et nesciunt se affectos ad aliquid repugnans Deo, diligenter, quamvis non sufficienter, discutientes se.

Patent haec etiam ex eo quod quilibet damnatus *descendit ad inferos cum armis suis* *, idest cum aliqua mala voluntate in qua obstinatus perseverat; et non solum cum aversione ab ultimo fine vero.

* Ezech. c. xxxii, vers. 27.

XII. His ita se habentibus, adunemus quae in littera dicuntur, ut vis rationis perspiciatur. In littera aliqua ponuntur spectantia ad peccatum mortale; aliqua ad conditionem hominis; et aliqua supponuntur manifesta. Ad peccatum mortale spectantia afferuntur tria vel quatuor: scilicet privatio gratiae; privatio subiectionis sui et suorum omnium Deo; praeconceptus malus finis; et malus habitus, qui vel in omnibus non habet locum, si formaliter intelligatur, vel declaratur per tertium, si modaliter intelligatur. Propterea dixi *tria vel quatuor*. – Ad conditionem hominis spectantia afferuntur tria: occursus tot vitandorum et agendorum; pronitas ad operandum secundum praeconceptum finem, vel habitum; et impossibilis praemeditatio assidua. – Manifesta supposita sunt infirmitas naturae, a qua inchoat impotentia vitandi malum; et pronitas ad malum, de qua *Gen.* vi *: *Proni sunt sensus hominis*, etc. – Et considera quod divinum Auctoris ingenium causas tantum communes peccati mortalis inducit, quia de vitatione non talis aut talis, sed peccati mortalis absolute, quaestio est; ut effectus universalis causa universalis assignaretur.

* Vers. 5; cf. c. viii, vers. 21.

XIII. Est igitur ratio litterae ista. Homo in peccato mortali perseverans, est destitutus gratia ac subiectione simpliciter ad Deum; habens malum finem, vel malum habitum; constitutusque inter multa occurrentia agenda vel vitanda contra Deum. Ergo eget praemeditatione ad vitandum omne peccatum mortale. Ergo non potest diu sic perseverare, quin peccet mortaliter.

Assumptum patet ex praedeclaratis *. – Prima sequela probatur in littera: quia, deficiente fine regulativo omnium, et apposito contrario fine, inter tot occurrentia et provocantia ad mortale, consequens naturali ordine est ut sequatur peccatum mortale, nisi vigilans meditatio impediat has causas a suo effectu. Praemeditatio namque est ex qua sola homo non sequitur communiter habitum, seu prae-

* Cf. num. praec.

conceptum finem, secundum pronitatem suam. Cuius signum est quod in repentinis, in quibus abest praemeditatio, homo operatur secundum suam pronitatem.

Firmatur quoque sequela ex parte positivi principii, ex auctoritate Scripturae. Nam si cum extrinseco *sancto sanctus eris, et cum perverso perverteris* *, quomodo cum intrinseco perverso fine, seu affectu, non perverteris? – Ex parte vero privativi, ex auctoritate Chrysostomi * tractantis illud: « Solvite, et adducite mihi * ». *Sicut*, inquit, *navis, fracto gubernaculo, non quo vult vadit, sed quo tempestas impellit; ita homo, divinae gratiae auxilio perdito, non agit quod vult, sed quod diabolus ei intendit. Quod vult*, idest quod vellet, secundum velleitatem: non tamen peccat invitus, aut impotens hoc nunc vitare.

*Psalm. xvii, vers. 26.
* *Op. Imp. in Matth.*, Homil. XXXVII. - Inter supposit. Chrys.
* Matth. cap. xxi, vers. 2.

Secunda autem sequela probatur, quia homo non potest semper stare in tali praemeditatione: et tamen frequentia occurrentium et provocantium eget assidua praemeditatione ut evitetur mortale peccatum ab homine sic male disposito.

Haec est ratio litterae, quae manifeste convincit quod liberum arbitrium, cum hoc quod est liberum, propter tamen has malas dispositiones et conditiones, impotens est ex se ad vitandum diu mortale, si in mortali commisso perseverat.

XIV. Nunc superest obiectionibus in contrarium satisfacere. Et ad dicta Auctoris in II *Sent.* *, dicitur quod hic retractata sunt; et prima ratio, de facultate liberi arbitrii, soluta in responsione ad primum, et tertium, et in corpore articuli. Unde dicitur quod salvata libertas eius infirma infert facultatem vitandi singula, non omnia mortalia, in sic disposito. Et ratio est quia facultas ista ad vitandum omnia, non attenditur secundum potentiam naturalem nudam, quae est potentia remota vitandi mortale; sed secundum superadditas dispositiones, quae constituunt potentiam propinquam.

* Cf. num. iii.

Similitudo inter motus insurgentes venialium, et contra Deum, potest dupliciter intelligi: primo, quoad occursum, frequentiam et deordinationem; secundo, quoad modum deordinationis. Si primo modo intelligatur, similitudo tenet: et sic utitur ea hic Auctor. Si secundo modo, non tenet. Et hoc concludit obiectio facta. Modus namque in venialibus offendendi est per negligentiam absque deliberatione: in mortalibus autem non nisi deliberando offenditur. Sed tamen sicut ibi, propter deperditum vigorem rationis, fieri nequit quin voluntas erret, libera in singulis; ita hic, propter deperditam subiectionem ad finem ultimum, ac per hoc appositum contrarium finem, fieri nequit ut voluntas, libera circa singula, omnia vitet semper praemeditando: conditio quippe hominis infirmi et sic dispositi non permittit.

Obiectio autem allata contra hoc quod diu vitare non potest mortale, solvitur ex eodem fundamento: scilicet quod, praeter pronitatem, contra frequentiam tot provocantium se servare diu ex assidua praemeditatione dependet, quae est impossibilis homini huiusmodi. Quamvis enim resistendo uni mortali firmior fiat ad vitandum aliud, non tamen tanta fit firmitas ut non sit praemeditatione assidua opus ad vitandum omnia, ingruentibus tam frequenter impulsivis. Et propterea non diu vitare poterit casum.

XV. Ad primam obiectionem factam contra rationem *, negatur assumptum de omnibus praeterquam de habitu proprie dicto, qui non exigitur ad propositum. Iam enim patet, ex peccato mortali et conditione ac dispositione hominis, quod omnia numerata inveniuntur in quolibet existente in peccato mortali. Is enim qui semel adulterium commisit nec intendit amplius committere, sine deletione culpae, potest referri ad duplicem finem: proprium scilicet habitus acquisiti; et respectu huius non habet contrarium finem praeconceptum, nec eget praemeditatione propter inclinationem talis contrarii finis. Et quoad hoc obiectio bene dicit. Et potest referri ad communem finem omnium vitiorum, scilicet ipsummet amatum usque ad contemptum Dei. Et hic finis praeconceptus in omni vitioso actu mortali, perseverat habitualiter donec reparetur per gratiam. Et ratione huius finis contrarii vitationi mortalis peccati, oportet destitutum hominem inter tot, praemeditari aut cadere.

* Cf. num. iv.

XVI. Ad secundam obiectionem * dicitur quod, licet negatio gratiae non inferat hanc impotentiam, privatio tamen eius ex tali causa, scilicet peccato mortali in, homine infert talem impotentiam. Sic autem non erat negatio gratiae in natura integra. – Falsum quoque est quod gratia non plus det quam efficaciam praecise merendi. Dat enim subiectionem simpliciter voluntatis ultimo fini per caritatem, sanat naturam, adiuvat vires, et illustrat.

* Cf. num. v.

Privatio quoque subiectionis simpliciter Deo, licet stet cum bonitate morali, non tamen stat cum bonitate simpliciter.

XVII. Veruntamen adverte hic quod esse in peccato mortali contingit tripliciter, quantum ad propositum spectat. Scilicet formaliter et per se: ut est ille qui scit se esse in peccato mortali, et non providet sibi. Hic enim scit et vult se esse in peccato mortali. – Vel formaliter et per se ex parte obiecti, per accidens autem ex parte operantis: ut qui fecit ex ignorantia iuris non excusante, contractum usurarium. Hic enim scit et vult se esse in tali facto, quod est formaliter peccatum mortale: non tamen scit aut vult se esse in peccato mortali, ignorantia velante ipsum. – Vel per accidens: ut si quis diligenter, etsi non sufficienter, se discussit, et putat se esse in gratia, cum tamen sit in peccato mortali. Hic enim nec scit nec vult se esse in peccato mortali, nec in aliquo quod habeat peccati mortalis rationem.

Inter hos autem tres haec est differentia, ad propositum, quod primus est in peccato mortali non solum facto, sed affectu per se; secundus, affectu quoque, et per se ex parte obiecti, sed per accidens ex parte sui propter ignorantiam; tertius, facto tantum. Et propterea in primo locum per se habet praeconceptus finis malus, et destitutio affectus a fine ultimo, et cetera quae in littera dicuntur. – In secundo haec eadem locum habent partim per se, scilicet ex parte obiecti; et partim per accidens, scilicet ex parte operantis. Ac per hoc, iuxta illius per accidens frequentiam erit casus. Iste enim potest habere cor suum stabilitum in Deo ex intentione et affectu, et propterea cavebit a ceteris; quamvis per accidens affectus ad lucrum per illum contractum ignotum quoad usuram, ut dictum est, sit infectus. – In tertio locum habent haec eadem facto tantum. Unde hic potest magis vitare quam alii mortale peccatum, dum non affectu, sed facto solo malum finem praeconceptum servat: affectu namque se simpliciter Deo subiicit, ac per illum regulatur.

Quia ergo sermones doctrinales formales et per se esse oportet, ideo praesens littera de existente in peccato mortali formaliter et per se, intelligenda est. Et primo, de existente formaliter et per se undique; secundo, de existente formaliter et per se ex parte obiecti, per accidens autem ex parte sui: neuter enim potest diu perseverare absque novo casu in mortale. Nec obstat in secundo quod contingit casum ignoratum esse de raro contingentibus. Quantum enim est ex parte existentis in statu illo, pronus est ad illud faciendum infinities, si infinities occurreret, ex quo ad illud affectus est absque freno propter ignorantiam. Et propterea quantum est ex parte suae potentiae, non potest diu stare quin cadat, quamvis materia casus non saepe occurrat. – De existente autem in peccato mortali tertio modo, non accipio hanc litteram: sed loco illum inter eos qui incipiunt per divinam gratiam reparari. Unde iste non peccat mortaliter suscipiens sic sacramenta, ut alibi * definitum est.

* Part. III, qu. lxxx, art. 4, ad 5.

XVIII. Et per haec patet solutio, quomodo conversio ad commutabile bonum praeterita infert vel non infert hanc impotentiam. Si enim perseverat in affectu, iam opus est praemeditatione; aut, quod plus est, scientia. Si autem facto tantum, non opus est scientia aut praemeditatione, sed divino intellectu ad intelligendum delicta. Et de hoc, ut dictum est *, non est sermo praesens: quoniam ab arte relinquitur id quod est per accidens.

* Num. praeced.

Ex his autem facile patet quomodo ex his omnibus una impotentia constat ut diversis conditionibus requisitis

concurrentibus ad eius perfectionem, ut patet in V *Metaphys.*, cap. *de Uno* *; et singulos effectus singulorum male esse obiiciendo numeratos, ut patet ex dictis.

* S. Th. lect. vii. - Did. lib. IV, c. vi, n. 1-3.

XIX. Ad argumentum contra conclusionem *, scilicet quod sequeretur quod posset quis scire se esse in gratia, negatur sequela. Et cum dicitur: Potest scire se diu non deliberasse in peccatum mortale: – respondetur quod, quidquid sit de peccatis commissionis, quis scit se diu non cecidisse in peccatum mortale omissionis, quae non eget deliberatione positiva, sed sufficit non deliberare quando tenetur? Scriptum est enim *: *Delicta quis intelligit?* delictum enim proprie omittentis est. Et propterea subditur: *Ab occultis meis munda me, Domine.*

* Cf. num. vi.
* Psalm. xviii, vers. 13.

Dicitur secundo, quod impotentia talis est effectus status peccati mortalis formaliter et per se, et non per accidens tantum solo facto, ut dictum est *. Et propterea ex hoc quod quis diu non cecidit, non potest scire se de facto non esse in mortali; sed non esse in affectu mortalis. Unde Apostolus *: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum.*

* Num. xvii.
* I *ad Cor.*, cap. iv, vers. 4.

XX. Ad rationem Scoti * dicitur quod multipliciter peccat. Primo, in antecedente assumitur falsum, scilicet, *dum cavet hoc, cavet omne:* quia potest simul cavere unum, et transgredi aliud praeceptum. – Probatio quoque assumit falsum, scilicet quod voluntas non potest illos duos consensus habere: pro quanto experimur aliquem simul velle rapere, sed non res sacras; ac per hoc, vitare sacrilegium et committere rapinam; et similiter in multis. Et rursus, quia ad peccatum omissionis non requiritur actus aliquis, potest simul implere praeceptum unum et omittere aliud ad quod pro tunc tenetur, absque duobus simul consensibus positivis. Unde probatio est falsa et fallax.

* Cf. num. vii.

Consequentia quoque principalis peccat sophismate Divisionis et Compositionis. Quoniam non valet: In singulis potest singillatim, ergo semper. Quoniam alia et alia est ratio: ibi voluntas libera, hic praemeditatio assidua contra habitum, implicatur. Patet autem sophisma, applicando ad cavendum singula venialia, et procedendo ad cavendum omnia semper, ut ipse facit: sunt enim singula voluntaria.

XXI. Et in his omnibus adverte quod in materia morali, et potentia inclinationis per modum naturae, est sermo: ut intelligas doctrinam hanc veram more moralium et naturalium, scilicet ut in pluribus, et secundum tale genus impotentiae. Indisciplinati quippe est eodem modo in omnibus loqui, et certitudinem et veritatem quaerere.

XXII. In responsione ad primum eiusdem articuli octavi, dubium occurrit ex Scoto, ubi supra *, arguente contra hanc responsionem sic. Stans in culpa mortali et non disponens se ad gratiam, non potest pro tunc se servare a culpa. Ergo pro tunc est sibi impossibile servare se a culpa mortali. Quod est falsum: quia omnis culpa est voluntaria. – Antecedens habetur ex responsione ista: quia dicitur quod si non disponit se ad gratiam, sibi imputatur impotentia vitandi peccatum mortale. – Consequentia vero per se nota est.

* Cf. num. vii.

Ad hoc dicitur quod nihil prohibet esse voluntarium simpliciter quod tamen ex suppositione est impossibile aliter se habere: sicut navigare est voluntarium simpliciter, sed, supposito quod aliquis absens velit esse in insula, necessarium est navigare. Et invidere voluntarium est, aliter peccatum non esset: supposita tamen superbia, est necessarium. Unde Augustinus dicit, in libro *de Vera Religione* *, quod natura superba necesse habet alii invidere. Et ratio est eadem: quia supposito quod quis quaerat inordinate propriam excellentiam, oportet quod ex aliorum excellentia, utpote derogante propriae, percutiatur. Sic igitur existens in peccato mortali et non se disponens ad gratiam, ex hac suppositione, scilicet quod vult permanere in statu tali, necesse habet peccare mortaliter, et impossibile est ei non peccare mortaliter: sed talis necessitas et impossibilitas ex suppositione, non repugnat voluntario. Et propterea voluntarie simul, et necessario ex suppositione, peccabit mortaliter.

* Cap. xlv.

ARTICULUS NONUS

UTRUM ILLE QUI IAM CONSECUTUS EST GRATIAM, PER SEIPSUM POSSIT OPERARI BONUM ET VITARE PECCATUM, ABSQUE ALIO AUXILIO GRATIAE

II *Sent.*, dist. xxix, expos. lit.; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 13, 14; qu. xxvii, art. 5, ad 3; *In Psalm.* XXXI.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. PRAETEREA, per gratiam ipse Spiritus Sanctus in nobis habitat; secundum illud I *ad Cor.* iii *: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus Sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae.

* Vers. 16.

3. PRAETEREA, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiae indiget ad hoc quod recte vivat et a peccato abstineat, pari ratione et si illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio [α] indigebit. Procedetur ergo in infinitum: quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Natura et Gratia* *, quod *sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam iustificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere.* Sed iustificatio fit per gratiam; secundum illud *Rom.* iii *: *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo iam habens gratiam indiget alio auxilio gratiae ad hoc quod recte vivat.

* Cap. xxvi.
* Vers. 24.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur; et etiam sanata elevetur ad operandum opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio

* Art. 2, 3, 6.

α) *auxilio.* – *gratiae* addunt *Pa.*

auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum *. (* D. 679.)

Et hoc propter duo. Primo quidem, ratione generali: propter hoc quod, sicut supra * dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae. (* Art. 1.) - Secundo, ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur *ad Rom.* VII *. (* Vers. 25.) Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur *Rom.* VIII *, *quid oremus sicut oportet, nescimus.* (* Vers. 26.) Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat; secundum illud *Sap.* IX *: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* (* Vers. 14.) Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere, *Et ne nos inducas in tentationem*, et, *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*, et cetera quae in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio: indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab ipso accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vacuum [β] data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est *. (* In corpore.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod operatio Spiritus Sancti qua [γ] nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos movet et protegit, simul cum Patre et Filio.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

β) *vacuum.* - *vanum* Pa. | γ) *qua.* - *quia* B, *quae* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo nono eiusdem quaestionis centesimaenonae, dubium occurrit de tituli et conclusionis principalis sensu. Potest siquidem tripliciter intelligi. Primo, ut sit sermo de bono morali seu meritorio indefinite. Et tunc esset quaestio utrum possit aliquod bonum moraliter vel meritorie operari: et conclusio est quod non. Et hic sensus, licet Thomistis quibusdam apparuerit, accipientibus hinc quod apud Auctorem homo sine speciali auxilio non potest quodcumque opus moraliter bonum facere, falsus tamen est: quia homo et sine gratia, ut prius * probatum fuit, potest aliquod opus moraliter bonum facere; (* Art. 2. - Cf. Comment. num. XV.) et in gratia constitutus habet ipsam gratiam sanantem et elevantem, quae est potens operari opera bona etiam meritorie. Et quod haec sit mens Auctoris ex hoc patet, quod ratio indigentiae specialis auxilii ultra gratiam, ponitur infirmitas in carne, obscuritas in intellectu: constat autem quod nec infirmitas carnis nec obscuritas in intellectu tanta est, aut intantum viget et extenditur, ut impediat hominem in gratia constitutum a quolibet bono opere; cum manifeste pateat quod nec existentes in peccato mortali impediuntur a quolibet bono opere.

II. Secundo, ut sit sermo de bono et malo universaliter. Et tunc esset quaestio utrum homo in gratia possit omne suum opus facere bonum et omne malum vitare: et conclusio esset negativa. Et hic sensus, licet claudatur in conclusione huius articuli, non tamen videtur directe intentus. Tum quia rationes litterae non tendunt ad hoc quod homo non potest esse sine veniali aliquo post consecutam gratiam. Tum quia in sequenti articulo ex decisione istius articuli concluditur quod homo sine speciali auxilio Dei non potest vitare mortale post consecutam gratiam, quia eget illo ad perseverandum in gratia, quae non perditur nisi per mortale. Non igitur stat vis articuli huius in praeservatione a malo veniali, sed ad plus indigentia talis auxilii extendi dicitur.

III. Tertio, potest intelligi titulus et conclusio simpliciter, idest absque determinatione aliqua: ut sit sermo de bono consono gratiae et malo dissonanti (hoc enim subintelligi patet ratione subiectae materiae de qua tractatur), et de operatione boni et vitatione mali non ad horam aut respectu huius. Hoc etiam subintelligi patet ex eo quod non dicitur simpliciter aliquis potens ambulare, qui potest ad horam, aut in solario plano ambulare. Et tunc in quaestione versatur an homo consecutus gratiam, bona opera quae continuo facit et mala quae vitat, non hic aut nunc, sed absolute, operetur et vitet ex sola gratia habituali, an ex speciali etiam auxilio Dei. Et hic sensus est intentus ab Auctore, et respondet plano sensui litterae. Et est conclusio negativa in littera: quod scilicet homo per solum donum gratiae non potest operari bona operanda et vitare mala vitanda, sed ad hoc eget speciali auxilio Dei ultra gratiam. Et ratio litterae est quia gratia non dat quidquid opus est ad haec duo: nam relinquit carnem infirmam et intellectum obscurum, quibus nisi speciali Dei auxilio subveniatur, inter tot occurrentia, infirmitas carnis et obscuritas intellectus abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiae, et trahendo ad infirma carnis et expedientia secundum apparentiam infirmi visus. Cum quo tamen stat quod homo ex sola gratia potest ipsa gratia uti, bene faciendo et mala vitando, nunc et ad hoc.

IV. Et debes scire quod, licet minima gratia sufficiens sit, quantum est ex se, resistere omnibus emergentibus tam ex infirmitate carnis quam ex obscuritate intellectus; quia tamen, posita in tali subiecto, non tollit haec duo sibi adversantia; ideo eget etiam extrinseco auxilio homo inter haec contraria constitutus, ut sequatur operationem bonorum et vitationem malorum, ut non declinet ipse in haec contraria. Et si contemplatus fueris quod obscuritas intellectus est ignorantia expedientium ad vitam aeternam, videbis quod non solum in statu naturae corruptae, sed integrae, homo egebat hoc auxilio ex una parte tantum, scilicet ignorantia supervenientium etc., ut habes in littera. Expecta dicenda in sequenti articulo, ut clarius hunc intelligas.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS INDIGEAT AUXILIO GRATIAE AD PERSEVERANDUM

I^a II^ae, qu. CXXXVII, art. 4; II *Sent.*, dist. XXIX, expos. litt.; III *Cont. Gent.*, cap. CLV; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 13.

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum, in VII *Ethic.* * Sed homo non indiget alio auxilio gratiae ad habendum virtutes, ex quo est iustificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiae ad habendum perseverantiam.

* Cap. VII, n. 1; cap. IX, n. 6; s. Th. lect. VII, IX. - Cf. cap. I, n. 4; s. Th. lect. I.

2. PRAETEREA, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quaedam virtus. Ergo videtur quod, simul cum gratia infusis aliis virtutibus, perseverantia detur.

3. PRAETEREA, sicut Apostolus dicit, *ad Rom.* V*, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae. Sed Adam accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus. Et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

* Vers. 15 sqq.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Perseverantia* *: *Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed, ipso non dante, esse in hominis potestate?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati: quod intelligitur cum dicimus, *Sanctificetur nomen tuum*, ut ibidem * Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam [α] in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia a Deo detur.

* Cap. II.

* Cf. etiam lib. *de Corrept. et Gratia*, cap. VI.

RESPONDEO DICENDUM quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes: ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit, in VII *Ethic.** Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam secundum quem habet homo propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum, perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia et ceterae virtutes.

* Cap. VII, n. 1. - S. Th. lect. VII.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex praecedenti quaestione * apparet. Et ideo postquam aliquis est iustificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere praedictum perseverantiae donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitae. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

* Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectio illa procedit de primo modo perseverantiae: sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, in libro *de Natura et Gratia* *, *homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset: non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo* [β] *perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent.* Et sic donum Christi est maius quam delictum Adae. – Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus [γ], quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

* *De Corrept. et Gratia*, cap. XII.

α) *etiam.* – Om. EF.
β) *quo.* – *qua* E. – Pro *possunt*, *possint* ABCDEFH.
γ) *possumus.* – *possimus* PsH.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo decimo eiusdem quaestionis centesimaenonae, dubium occurrit circa dicta in responsione ad tertium, quo pacto stant haec duo simul: *Homo habet donum gratiae quo potest perseverare*; et, *Homo non potest ex sola gratia perseverare.* Utrumque siquidem in littera habetur, primum ex Augustino, secundum ex Auctore in corpore articuli. Et est idem dubium extendendum ad materiam praecedentis articuli: quia homo habet donum gratiae quo potest bene operari et mala culpae vitare; et tamen concluditur quod non potest ex sola habituali gratia bene operari et peccatum vitare. Quod enim gratia et caritate homo sit potens operari bonum, per se notum est: quia sunt principia proxima bonorum operum. Quod vero sit potens vitare malum, ex se quoque patet: quia per idem principium vitamus contrarium, per quod possumus in reliquum; per idem enim ignis calefacit et fugat frigus, et grave descendit et resistit ascensui, et fortis pugnat pro libertate et resistit servituti.

II. Ad hoc dicitur quod, quandocumque usus seu operatio potentiae alicuius aliunde pendet quam ex potentia, tunc ex sola potentia non potest inferri usus seu operatio illius in actu exercito. Verbi gratia, potentia visiva habet pro proprio actu suo videre, quod dependet etiam ab obiecto et lumine: et propterea non potest ex hoc solo quod homo habet potentiam visivam, inferri, Ergo ex sola potentia visiva potest videre; quoniam sine extrinseco lumine nunquam exibit in actum. Potentia ergo exigens aliquod extrinsecum ad executionem sui actus, non sufficit sola ad proprium actum. Unde quemadmodum stant haec duo simul, *Homo habet potentiam qua potest videre*, et, *Homo non potest ex sola potentia visiva videre;* ita in proposito, quia gratia est qua homo est potens elicere operationem bonam et

resistere impulsionibus tentationum et continuare in hoc, quod est perseverare, ideo homo donatus dicitur dono quo haec potest; sed quia gratia non potest exercere hos actus simpliciter, quando oportet, ubi oportet, etc. (quamvis possit ad horam), sine sanitate carnis ministrae eius et lumine intellectus cooperantis eidem, quorum opposita subtrahunt arbitrium ab usu gratiae sine extrinseco lumine et ope, altera propter obscuritatem, altera propter infirmitatem; ideo dicitur, quod homo ex sola gratia, sine speciali auxilio, non potest in haec simpliciter. Et esset simile si ponamus hominem infirmum secundum vires ministrantes intellectui. Tunc enim homo intellectu ut principio intelligendi etiam habituato, est potens intelligere et vitare errores, et in hoc continuare: quia intellectus continue magis intelligendo fortificatur. Veruntamen quia ad continuationem et perfectionem actus intellectus quando oportet, exigitur sanitas virium interiorum; ideo homo talis non poterit, quando oportet, uti intellectu in iudicando, etc., propter infirmitatem virium, nisi opem quis ferat sanitatis; quamvis posset sine tali ope ad horam recte iudicare.

III. Et sic habes quod hi duo articuli de necessitate divini auxilii ad usum gratiae sunt. Quoniam multis datur gratia, quibus non datur uti ea quando oportet, sed, divina permissione, abiicere eam. Et sic datur donum quo possunt bene operari et resistere tentationibus et perseverare, omnibus quibus datur gratia: non tamen omnibus datur executio horum simpliciter, ut experientia testatur, quia non omnibus dantur extrinseca requisita ad talem executionem. Et ideo oportet orare: *Ne proiicias nos in tempore senectutis: cum defecerit virtus nostra, ne derelinquas nos, Domine* *; * Psalm. LXX, vers. 9.
et, *Ne nos inducas in tentationem.*

QUAESTIO CENTESIMADECIMA

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cix, Introd.

DEINDE considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum gratia ponat aliquid in anima.

Secundo: utrum gratia sit qualitas.

Tertio: utrum gratia differat a virtute infusa.

Quarto: de subiecto gratiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM GRATIA PONAT ALIQUID IN ANIMA

II *Sent.*, dist. xxvi, art. 1; III *Cont. Gent.*, cap. cl; *De Verit.*, qu. xxvii, art. 1.

* Vers. 21.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis: unde dicitur *Gen.* xxxix *, quod *Dominus dedit Ioseph gratiam in conspectu principis carceris.* Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet; sed in eo cuius gratiam habet, ponitur acceptatio quaedam. Ergo per hoc quod homo dicitur gratiam Dei habere, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

* Vers. 20. — α

2. PRAETEREA, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam: unde dicitur *Deut.* xxx *: *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam [α]. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

* Vers. 7. — * Interlin. - Cf. Aug., *Epist. ad Rom. inchoata expositio.* — β — * Vers. 2.

3. PRAETEREA, *ad Rom.* i, super illud *, *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa *: *Gratia, idest remissio peccatorum.* Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo, non imputando [β] peccatum; secundum illud Psalmi xxxi *: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

* Cap. xxii.

SED CONTRA, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quaedam lux animae: unde Augustinus dicit, in libro *de Natura et Gratia* *: *Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus.* Ergo gratia ponit aliquid in anima.

RESPONDEO DICENDUM quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere, *Hanc gratiam facio tibi.* Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati: secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedit quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

γ — δ — * Vers. 25.

Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit: primo quidem, ipsum donum gratis datum; secundo, huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione [γ] Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus: et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non [δ] tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam, differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quae sunt,* ut dicitur *Sap.* xi *; secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem est dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter: quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse.

* Vers. 5 sq.

Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. - Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit; dicitur enim *ad Ephes.* i *: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae.*

α) *animam.* - *gratiam* ACDEGHIKLpB.
β) *imputando.* - *imputante* Pa.
γ) *ex dilectione.* - *dilectio* ABCDEFGIKLpH.
δ) *quandoque, non.* - *non* K, *quandoque* PsH.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed [ε] differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur eius dilectioni: causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Deus est vita animae per modum causae efficientis: sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium: quia forma per seipsam informat materiam vel subiectum. Sed agens informat [ζ] subiectum non per suam substantiam, sed per formam quam in materia causat.

AD TERTIUM DICENDUM quod Augustinus dicit, in libro *Retract.* *: *Ubi dixi gratiam esse remissionem* [η] *peccatorum, pacem vero in reconciliatione Dei: non sic accipiendum est ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem; sed quod specialiter nomine gratiae remissionem significaverit peccatorum.* Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et etiam [θ] remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra * patebit.

* Cap. xxv.

* Qu. cxiii, art. 2.

ε) *sed.* – *tamen* addunt P*a*.
ζ) *informat.* – *format* ABCDEFGHIL.
η) *remissionem* – *in remissionem* P; pro *reconciliatione, reconciliationem* PFKL*a*.
θ) *etiam.* – *ideo* codices et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis primo et secundo quaestionis centesimaedecimae, nil dubitandum occurrit. Notetur tamen radix conclusionis primi articuli in responsione ad primum: quod scilicet gratia tam Dei quam hominis ponit aliquid in grato, licet differenter.

Et redeamus ad nosmetipsos in contemplatione secundi articuli, inspicientes si has qualitates habemus, quibus prompte movemur ad divina aeternaque bona. – Linguam quoque ex responsione ad tertium disce cohibere, ne dicas gratiam annihilari, cum homo perdit eam. Quia nec fit, nec corrumpitur, nec creatur, nec annihilatur, ut in littera dicitur: sed secundum ipsam *homo creatur* in tali esse.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM GRATIA SIT QUALITAS ANIMAE

II *Sent.*, dist. xxvi, art. 2; art. 4, ad 1; III *Cont. Gent.*, cap. cl; *De Verit.*, qu. xxvii, art. 2, ad 7.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia non sit qualitas animae. Nulla enim qualitas agit in suum subiectum: quia actio qualitatis non est absque actione subiecti, et sic oporteret quod subiectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, iustificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2\. PRAETEREA, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animae: multa enim possumus per gratiam ad quae natura non sufficit, ut supra * dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

* Qu. cix.

3\. PRAETEREA, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subiecto. Sed gratia remanet. Non enim corrumpitur: quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur, unde et dicitur *nova creatura, ad Gal.* ult. * Ergo gratia non est qualitas.

* Vers. 15.

SED CONTRA EST quod, super illud Psalmi CIII *, *ut exhilaret faciem in oleo,* dicit Glossa * quod *gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem.* Sed nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quaedam qualitas.

* Vers. 15. * Ordin. Aug.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * dictum est, in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis. Dictum est autem supra * quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: *actus* enim *moventis in moto est motus*, ut dicitur in III *Physic.* *

* Art. praeced. * Qu. cix, art. 1, 2, 5. * Cap. iii, n. 1. – S. Th. lect. iv.

Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae [α] infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum [β] habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur [γ] eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles; secundum illud *Sap.* VIII *: *Et* [δ] *disponit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum *. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

* Vers. 1. * Vide Comment. Caiet. post art. 1.

α) *a Deo animae.* – *animae* E, om. F.
β) *bonum.* – *donum* CEFH; *habendum* om. ABCEFGHIL; *supernaturale... diligit ad* om. D.
γ) *etiam largiatur.* – *quia etiam largitur* K, *etiam largitur* ceteri.
δ) *Et.* – *quod* codices.

Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam non per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis: sicut albedo facit album, et iustitia iustum.

Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia: vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem: ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia [ε] anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis: non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius *, *accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est: unde et magis dicitur esse *entis* quam *ens*, ut dicitur in VII *Metaphys.* * Et quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur: sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, idest in novo esse constituuntur, ex nihilo, idest non ex [ζ] meritis; secundum illud *ad Ephes.* II *: *Creati in Christo Iesu in operibus bonis.*

* Pseudo-Beda, *Sentent. Philosoph. ex Aristot.*

* S. Th. lect. I. - Did. lib. VI, c. I, n. 3.

* Vers. 9.

ε) *quia.* – *quod* E.

ζ) *non ex.* – *ex* E, *ex non* K.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM GRATIA SIT IDEM QUOD VIRTUS

II *Sent.*, dist. XXVI, art. 4; *De Verit.*, qu. XXVII, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus * quod *gratia operans est fides quae per dilectionem operatur;* ut habetur in libro *de Spiritu et Littera*. Sed fides quae per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

* Magist., II *Sent.*, dist. XXVI. - Cf. Aug. lib. cit., c. XIV, XXXII.

2. Praeterea, cuicumque convenit definitio, et [α] definitum. Sed definitiones de virtute datae sive a Sanctis sive a philosophis, conveniunt gratiae: ipsa enim *bonum facit habentem et opus eius bonum reddit* *; ipsa etiam est *bona qualitas mentis qua recte vivitur*, etc. * Ergo gratia est virtus.

* Aristot., *Ethic.* lib. II, cap. VI, n. 2, 3. - S. Th. lect. VI.

* Magist., II *Sent.*, dist. XXVII, ex Aug. - Cf. supra, qu. LV, art. 4.

3. Praeterea, gratia est qualitas quaedam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quae est *forma et circa aliquid constans figura* *: quia non pertinet ad corpus. Neque etiam in tertia est: quia non est *passio vel passibilis qualitas*, quae [β] est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII *Physic.* *; ipsa autem gratia principaliter est in mente. Neque iterum est in secunda specie, quae est *potentia vel impotentia naturalis*: quia gratia est supra naturam; et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie, quae est *habitus vel dispositio*. Habitus autem mentis sunt virtutes: quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra * dictum est. Ergo gratia est idem quod virtus.

* Cf. Arist., *Categor.*, cap. VI.

* Cap. III. - S. Th. lect. V, VI.

* Qu. LVI, art. 3; qu. LVII, art. 1, 2.

Sed contra, si gratia est virtus, maxime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes: quia haec possunt esse sine gratia gratum faciente. Neque etiam caritas: quia *gratia praevenit caritatem*, ut Augustinus dicit, in libro *de Praedest. Sanctorum* *. Ergo gratia non est virtus.

* *De Don. Persev.*, *al* lib. II *de Praedest. Sanct.*, cap. XVI.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem: ut gratia dicatur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister, in II *Sent.* *

* Dist. XXVII.

Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest *. Quia ut Philosophus dicit, in VII *Physic.* *, *virtus est quaedam* [γ] *dispositio perfecti: dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam.* Ex quo patet quod virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam praeexistentem: quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra * dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in [δ] ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem [ε] est in ordine ad naturam divinam participatam; secundum quod dicitur II Pet. I *: *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae con-*

* D. 677.

* Text. 17. - S. Th. lect. V.

* Qu. LV sqq.

* Vers. 4.

α) *et.* – *convenit et* P.

β) *qualitas, quae.* – *quia non* E.

γ) *quaedam.* – Om. codices.

δ) *in.* – *etiam in* ABCDFGHIL.

ε) *autem.* – Om. PKa. – Post *participatam* Pa addunt *quae dicitur lumen gratiae.*

sortes naturae. Et secundum acceptionem huius naturae, dicimur [ζ] regenerari in filios Dei.

Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas [η], quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde et Apostolus dicit, *ad Ephes.* v *: *Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino: ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter [θ] lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

* Vers. 8.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem *gratiam*, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum quod *bonum* positum in definitione virtutis, dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, vel essentialem vel participatam. Sic autem bonum non attribuitur gratiae: sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis. Nec tamen est idem quod virtus: sed habitudo quaedam quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ζ) *dicimur.* – *dicuntur* ACDEFGHILpB.
η) *infusas.* – Om. EF.
θ) *congruenter.* – *secundum quod congruit* Pa hic et mox.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis dubium occurrit ex Scoto, in II *Sent.*, dist. xxvii, et contra rationem litterae, et contra conclusionem. Solvit siquidem rationem illam quae ponitur in calce corporis articuli: *Sicut lumen naturale rationis* etc. Et dicit quod similitudo salvatur in hoc, quod sicut virtutes acquisitae perficiunt in ordine ad lumen quod est prudentia, et illa ad lumen intellectus agentis; ita infusae in ordine ad lumen caritatis, et illa ad finem supernaturalem.

Arguit etiam contra eam. Quia sequeretur quod fides non posset manere informis: quia non posset perficere, deficiente lumine in ordine ad quod perficit. Sicut nec virtus acquisita potest manere virtus, non manente habitudine eius naturali ad illud quod respicit.

II. Contra conclusionem triplex motivum affert. Primo, quia quaecumque excellentia attribuitur gratiae, attribuitur caritati, et e contra. Ergo gratia et caritas sunt idem. – Assumptum patet tripliciter. Primo, in hoc quod utraque *dividit* formaliter aequaliter *inter filios regni et perditionis* *. Secundo, in hoc quod utraque est forma virtutum, et non potest esse informis. Tertio, in hoc quod utraque coniungit ultimo fini perfecta coniunctione, qualis potest esse in via.

* Cf. Aug. *De Trinit.*, lib. XV, cap. xviii.

Secundo, quia si ponantur distinctae, altera superfluit. – Probatur: quia reliqua sufficit.

Tertio, quia eodem habitu quo Spiritus Sanctus inhabitat animam, voluntas inclinatur in suum actum meritorium, et e converso. Non sic autem est de habitu fidei et spei, propter eorum imperfectionem.

III. Ad obiecta contra rationem *, facile dicitur quod solutio ipsa se accusat: nam lumini naturali non respondere facit lumen supernaturale, sicut prudentiae caritatem. Unde similitudo litterae stat in hoc, quod sicut lumen naturale est quoddam praesuppositum principium et origo virtutum in nobis naturaliter praeexistens; ita in esse supernaturali oportet ponere lumen supernaturale, principium et originem omnium infusarum virtutum. Et vide quod hanc similitudinem Auctor post probatam conclusionem induxit ex ratione virtutis, ut ostenderet quod, natura illa praesupposita, esset et natura et lumen, ad quod perficerent virtutes ut ad naturam et lumen, sicut in acquisitis virtutibus utrumque invenitur, ut in littera inducitur.

* Cf. num. i.

Ad argumentum autem contra ipsam rationem, dicitur quod fides informis non est virtus simpliciter, sed secundum quid; ut inferius in Secunda Secundae * patet. Et propterea conceditur quod, non manente lumine gratiae, fides non remanet in esse virtutis simpliciter.

* Qu. iv, art. 5.

IV. Ad primum eorum quae contra conclusionem obiiciuntur *, dicitur quod, licet multae excellentiae sint communes gratiae et caritati propter earum connexionem, non tamen eis conveniunt eodem modo: quia gratiae ut primae radici, caritati ut fructui illius. – Et rursus aliqua excellentia est gratiae quae non convenit caritati: scilicet primum principium formale esse supernaturalis. – Falsum quoque est quod dividere inter filios regni et perditionis aeque formaliter conveniat utrique: nam gratia facit filium Dei formaliter, caritas autem operative. Illa enim est principium essendi in natura divina participata: ista est principium operandi secundum naturam divinam participatam. – Et similiter diversimode utraque est forma virtutum, et coniungit fini ultimo: quia caritas ut proximum operandi principium, illa ut primum.

* Cf. num. ii.

Et ex hoc patet responsio ad secundum: quod neutra superfluit, et altera sine reliqua non sufficit. Oportet enim et primum et proximum principium habere, naturam et potentiam, lumen et virtutes.

Et per idem solvitur tertium motivum. Nam licet habitus quo Spiritus inhabitat animam, inclinet voluntatem ad merendum ut prima radix meriti; non tamen exequitur hoc per seipsum immediate, sed mediante habitu caritatis, quo formaliter voluntas inclinatur, gratia autem radicaliter tantum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM GRATIA SIT IN ESSENTIA ANIMAE SICUT IN SUBIECTO, AN IN ALIQUA POTENTIARUM

II *Sent.*, dist. xxvi, art. 3; IV, dist. iv, qu. i, art. 3, qu^a 3, ad i; *De Verit.*, qu. xxvii, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus, in *Hypognost.* *, quod gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, *sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium, est potentia quaedam, ut in Primo * dictum est. Ergo gratia est in potentia animae sicut in subiecto.

* Lib. III, cap. xi. - Inter supposit. Aug.

* Qu. lxxxiii, art. 2.

2. Praeterea, *ex gratia incipiunt merita homi-*

* De Grat. et Lib. Arbit., cap. VI. nis, ut Augustinus dicit*. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicuius potentiae animae.

3. PRAETEREA, si essentia animae sit proprium subiectum gratiae, oportet quod anima inquantum habet essentiam, sit capax gratiae. Sed hoc est falsum: quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiae capax. Non ergo essentia animae est proprium subiectum gratiae.

4. PRAETEREA, essentia animae est prior potentiis eius. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequetur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animae intellecta, scilicet neque voluntate neque intellectu neque aliquo huiusmodi. Quod est inconveniens.

SED CONTRA EST quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per α prius terminatur ad essentiam quam ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animae quam in potentiis.

RESPONDEO DICENDUM quod ista quaestio ex praecedenti * dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animae sicut in subiecto: nam potentia animae est proprium subiectum virtutis, ut supra * dictum est. Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animae sit gratiae subiectum: quia omnis perfectio potentiae animae habet rationem virtutis, ut supra * dictum est. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute *, ita habeat subiectum prius potentiis animae: ita scilicet quod sit in essentia animae *. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem.

(* Art. praeced. — * Qu. LVI, art. 1. — * Qu. LV, art. 1; qu. LVI, art. 1. — * D. 677. — * D. 197.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum: non autem sicut accidens ad subiectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus: sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis.

AD TERTIUM DICENDUM quod anima est subiectum gratiae secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis β naturae. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam: cum potentiae sint proprietates naturales animae speciem consequentes *. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc, non sequitur, si essentia animae humanae sit subiectum gratiae, quod quaelibet anima possit esse gratiae subiectum: hoc enim convenit essentiae animae inquantum est talis speciei.

(* D. 201, 1139.)

AD QUARTUM DICENDUM quod, cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem γ quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis: non quia actu haberet has potentias; sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt huiusmodi potentiae effluere.

α) *per*. – Om. EF.
β) *vel rationalis*. – Om. E, *vel* om. I.
γ) *autem*. – *tamen* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem quaestionis dubium occurrit ex Scoto, in II *Sent.*, dist. XXVI, qui multipliciter probat quod gratia est subiective in voluntate, et non in essentia animae immediate, quadrupliciter. Et primo, gratia est idem quod gloria, vel per se disponit ad eam. Ergo est in eodem subiecto in quo est beatitudo. Ergo non est in essentia.

II. Secundo, gratia perficit animam solum in ordine ad determinatum actum, scilicet meritorium. Ergo non perficit animam secundum essentiam, sed secundum quod est principium actus meritorii. – Assumptum patet. – Et consequentia probatur. Quia essentia est de se indeterminatum principium multorum: ac per hoc, non perficitur ut sic, a perfectivo ad unum tantum; sed secundum quod est principium actus meritorii.

Et confirmatur, inquit, quia si perficeret essentiam animae, posset redundare in actum prioris potentiae, scilicet intellectus: et sic actus intellectus, ut praecedit actum voluntatis, posset esse gratificabilis et meritorius. Imo si solus intellectus esset in illa essentia, posset esse gratia et meritum.

III. Tertio, gratia perficit in ordine ad obiectum et actum determinatum voluntatis. Ergo non est in essentia, sed in voluntate. – Antecedens patet quoad actum, et consequenter obiectum: quia ad meritorium tantum, qui solius est voluntatis, apud Anselmum, cap. IV *de Concept. Virgin.* * – Consequentia probatur. Quia essentia ut sic, nullum respicit actum aut obiectum.

(* Cf. De Concord. Grat. et Lib. Arb., cap. XII.)

Et confirmatur per Anselmum in cap. III *de Concept. Virgin.* Omnis iustitia est formaliter in voluntate. Gratia est quaedam iustitia et rectitudo. Ergo.

IV. Quarto, gratia est aliqua forma in anima. Et non est passio vel potentia. Ergo habitus: secundum illam divisionem Philosophi in II *Ethic.* * Omnis autem habitus est in potentia: quia *opus habentis reddit bonum* *. Ergo.

V. Ad primum * horum, negatur consequentia. Quoniam nec gratia nec gloria essentialiter est in eodem subiecto in quo est beatitudo. Beatitudo quidem est actus secundus, ut patet; gloria autem et gratia actus primus. Ac per hoc, illa est propria potentiae; ista communis essentiae et potentiae secundum diversa.

(* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. v. — * Ibid., cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI. — * Cf. num. I.)

VI. Ad secundum *, negatur assumptum. Nam gratia, licet perficiat ad actum meritorium, non tamen tantum ad hoc, nec primo ad hoc. Quoniam gratia primo perficit ad deiformitatem, ad participationem divinae naturae, iuxta illud 1 * Pet. II, *divinae naturae consortes:* ad actum autem meritorium secundario. Unde infantes per gratiam regenerati sunt in filios Dei, habentes primum et principalem effectum gratiae; et carentes secundario, scilicet merito proprio.

(* Cf. num. II. — * Vers. 4.)

Ad confirmationem dicitur quod effectus gratiae est duplex: scilicet gratum reddere, et mereri. Et rursus potentia prior dupliciter: scilicet simpliciter, et in movendo ad exercitium actus. Si ergo est sermo de gratia secundum primum effectum, nullum inconveniens est quod gratia re-

dundet in intellectum ut praecedit voluntatem: quoniam sicut essentia est naturaliter prius grata quam voluntas, ita et intellectus. Sed si sit sermo de gratia secundum inclinationem ad meritum per actum proprium (quod dico propter meritum Christi communicatum per gratiam), tunc est inconveniens quod prius redundet in intellectum; sed oportet quod redundet primo in potentiam non priorem simpliciter, sed priorem in hoc, scilicet in agendo, quae est voluntas: quoniam meritum consistit in agere. Sicut eadem ratione dictum fuit * quod peccatum originale, quantum ad inclinationem ad actum, ab essentia animae prius infecit voluntatem. Unde arguens, promiscue miscens gratificabile et meritum, debuisset distinguere: et vidisset quod, si solus intellectus esset, esset gratia, et esse gratum, et meritum Christi, non per actum proprium.

*Qu. LXXXIII, art. 3.

VII. Ad tertium * iam patet ex hoc responsio. Quoniam propositio dicens, ***Habitus perficiens in ordine ad determinatum obiectum et actum, est in potentia illa,*** distinguenda est. Quoniam dupliciter hoc contingit: scilicet primo, et secundario. Et dicitur quod gratia primo perficit ad esse, et non primo ad operari; et propterea non ad obiectum, nec ad actum primo perficit, sed secundario: facit enim primo hominem filium Dei, et consequenter potentem mereri vitam aeternam. Sequela ergo negatur: quoniam non tenet nisi de habitu primo perficiente ad actum et obiectum.

* Cf. num. III.

Ad confirmationem ex Anselmo, dicitur quod Anselmus potest verificari de iustitia actuali, pro quanto omnis operatio bona est in voluntate secundum aliquid, puta volitionem. Sed quantum ad iustitiam habitualem, lato vocabulo accipiendo iustitiam, falsum est quod dicitur.

VIII. Ad quartum *, negatur quod omnis habitus sit subiective in aliqua potentia. Et ad probationem, quia opus habentis reddit bonum: dicitur quod reddere opus habentis bonum contingit dupliciter, scilicet primo, et ex consequenti; et quod habitus qui ad hoc primo est ut opus habentis reddat bonum, in potentia aliqua est, cuius est opus. Gratia autem non propter opus est primo, sed secundario: principaliter enim est propter esse consortem divinae naturae, quod est prius omni virtute. Et ideo est in subiecto priore quacumque potentia, ut proportionaliter formae respondeat materia.

* Cf. num. IV.

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA

DE DIVISIONE GRATIAE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de divisione gratiae *.

* Cf. qu. cix, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem.

Secundo: de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem.

Tertio: de divisione eiusdem per gratiam praevenientem et subsequentem.

Quarto: de divisione gratiae gratis datae.

Quinto: de comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER GRATIAM GRATUM FACIENTEM ET GRATIAM GRATIS DATAM

III *Cont. Gent.*, cap. cliv; *Compend. Theol.*, cap. ccxiv; *Ad Rom.*, cap. i, lect. iii; *Ad Ephes.*, cap. i, lect. ii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam Dei donum, ut ex supradictis * patet. Homo autem ideo non est Deo gratus quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso: ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

* Qu. cx, art. 1.

2. Praeterea, quaecumque non dantur ex meritis praecedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturae datur homini absque merito praecedenti: quia natura praesupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est *gratis datum,* ponitur ut gratiae differentia: quia invenitur etiam extra gratiae genus.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens [α], per quam iustificamur, gratis nobis a Deo conceditur; secundum illud *Rom.* iii *: *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

* Vers. 24.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiae, scilicet et gratum facere, et esse gratis datum. Dicit enim quantum ad primum, *ad Ephes.* i *: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Quantum vero ad secundum, dicitur *ad Rom.* xi *: *Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.* Potest ergo distingui gratia quae vel habet unum tantum, vel utrumque.

* Vers. 6. * Vers. 6.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, *ad Rom.* xiii *, *quae a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum [β] consistit, quod quaedam per alia in Deum reducuntur; ut Dionysius dicit, in *Cael. Hier.* * Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur: quae vocatur *gratia gratum faciens.* Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur. Huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data,* quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur: sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, I *ad Cor.* xii *: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem,* scilicet [γ] aliorum.

* Vers. 1. * Cap. iv. * Vers. 7.

Ad primum ergo dicendum quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter: scilicet quia per hanc homo iustificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus; secundum quod dicitur *ad Colos.* i *: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

* Vers. 12.

Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera; secundum illud *ad Rom.* iv *: *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum ex conditione [δ] naturae: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligatur [ε] *: sed potius inquantum creatura debet subiici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem

* Vers. 4. * D. 431.

α) *gratum faciens.* – Om. E.
β) *rerum.* – *eorum* CEHL.
γ) *scilicet.* – Om. ABCDEFGHKL.
δ) *ex conditione.* – *secundum conditionem* Pa.
ε) *obligatur.* – *obligetur* Pa.

est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo ζ specialius [ζ] sibi nomen gratiae vindicant.

AD TERTIUM DICENDUM quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae quod etiam ad rationem gratiae pertinet: quia scilicet hominem gratum facit Deo. Et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune: sicut in pluribus aliis contingit. Et sic opponuntur duae partes divisionis sicut *gratum faciens* et *non faciens gratum*.

ζ) *specialius*. – Om. E.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER OPERANTEM ET COOPERANTEM

II *Sent.*, dist. XXVI, qu. 1, art. 5; art. 6, ad 2; *De Verit.*, qu. XXVII, art. 5, ad 1, 2; II *Cor.*, cap. VI, lect. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra * dictum est. Sed accidens non potest agere in subiectum. Ergo nulla gratia debet dici operans. (* Qu. cx, art. 2, ad 2.)

2. PRAETEREA, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur [α] iustificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis: dicit enim Augustinus *, super illud Ioan. XIV **, « Opera quae ego facio, et ipse faciet »: *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.* Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans. (* Serm. CLXIX, al. *de Verb. Apost.* serm. XV. ** Vers. 12.)

3. PRAETEREA, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis [β] quam liberum arbitrium; secundum illud *Rom.* IX *: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans. (* Vers. 16.)

4. PRAETEREA, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita: idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *de Grat. et Lib. Arb.* *: *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.* Sed operationes Dei quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem. (* Cap. XVII.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, gratia dupliciter potest intelligi: uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur [γ] per operantem et cooperantem. Operatio enim alicuius effectus non attribuitur mobili, sed moventi *. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae: et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. (* Qu. CIX, art. 2, 3, 6, 9; qu. CX, art. 2. * D. 949.)

Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens: et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat. Et ideo secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur gratia operans. – Alius autem actus est exterior; qui cum a voluntate imperetur, ut supra * habitum est, consequens est ut ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, et interius confirmando [δ] voluntatem ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo; respectu huius actus dicitur gratia cooperans. Unde post praemissa verba * subdit Augustinus: *Ut autem velimus operatur: cum autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur.* – Sic igitur si [ε] gratia accipiatur pro gratuita Dei motione qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem. (* Qu. XVII, art. 9. * Cf. arg. *Sed Contra*.)

Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est [ζ] gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel iustificat, sive gratam [η] Deo facit, dicitur gratia operans: inquantum vero est principium operis meritorii, quod etiam [θ] ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter: sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus.

α) *operatur*. – *in nobis* addunt Pa.
β) *non autem ... in nobis*. – *non autem principalius operatur* E. – Pro *quam*, *quantum ad* H.
γ) *dividitur*. – *dividetur* E.
δ) *confirmando*. – *et confirmando* ABCDEGpH.
ε) *Sic igitur si*. – *Si igitur* P. – Pro *qua*, *quae* EK, *quia* pH.
ζ) *etiam duplex est*. – *est duplex* Pa.
η) *gratam*. – *gratiam* P, *gratum* codices.
θ) *etiam*. – Om. Pa.

Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam.

AD TERTIUM DICENDUM quod cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

AD QUARTUM DICENDUM quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex dictis * patet. * In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo quaestionis centesimaeundecimae, omisso primo, dubium occurrit circa differentiam inter gratiam operantem et cooperantem, pro gratuita Dei motione sumptam. Implicantur siquidem duo contraria simul. Nam assignando differentiam, dicitur quod operans dicitur quando mens nostra se habet uti mota tantum; cooperans vero, quando mens nostra se habet ut movens et mota. Applicando autem ad actus nostros, subiungitur quod cum movemur ad velle, est gratia operans; cum vero movemur ad exterius opus, est gratia cooperans. Constat autem quod ad velle voluntas se habet non ut mota tantum: nam velle a voluntate est et in voluntate; alioquin non esset liberum.

Et confirmatur. Quia movere ad velle, nihil aliud est quam facere ut velimus: ut Augustinus, allatus in littera, testatur. Facere autem ut velimus, est facere ut moti moveamus nos ad volendum.

Praeterea, aut Auctor intendit quod mens nostra se habeat sic respectu actus interioris et exterioris: aut respectu formae actus, puta bonitatis meritoriae. Si respectu actus, cum uterque sit a voluntate imperatus, respectu utriusque gratia dicetur cooperans, iuxta doctrinam litterae. – Si respectu bonitatis meritoriae, cum utraque sit a voluntate informata caritate et gratia, par est etiam ratio de utraque quoad hoc, quod est a voluntate mota a Deo.

II. Ad hoc dicitur dupliciter. Primo, quod nulla est inter dicta contrarietas. Quoniam non dicitur in littera quod respectu omnis actus interioris voluntatis dicitur gratia operans: sed dicitur indefinite, remittendo se ad supradicta in qu. IX, art. 4. Ibi enim habuimus quod respectu primi actus voluntas se habet ut mota tantum, et Deus ut movens. Et nomine primi actus non intelligitur solus ille quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet: sed quicumque primus absque consilio et praevio motivo ad bonum. Et propterea Auctor dixit: *et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat.* Similiter igitur se habet voluntas mota a Deo ad huiusmodi velle, sicut grave ad motum deorsum. Et propterea sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motum a generante; ita voluntas mota a Deo ad huiusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle: Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem eius.

Et per hoc patet responsio ad cetera. Nam facere ut velimus, non contingit uno modo, sed duobus: scilicet ut velimus movendo nos ipsos ad hoc; et ut velimus moti tantum ab ipso Deo. Secundo modo, spectat ad gratiam operantem; primo, ad cooperantem; iuxta calcem corporis articuli de opere meritorio.

Et similiter non omnis actus elicitus a voluntate est imperatus ab ea. Et propterea non est eadem aut par ratio de actu et bonitate meritoria intus et extra.

III. Secundo dicitur quod, quia in littera, distinguendo gratiam, gratuitam Dei motionem, etc., expresse dicitur, *qua movemur ad bonum meritorium;* intentio Auctoris est loqui de bono meritorio. Ita quod dupliciter invenitur voluntas se habere ad bonum meritorium, scilicet ut mota tantum, et ut movens mota: quidquid sit de actu substrato. Et quia etiam in littera manifeste distinguitur inter actum interiorem meritorium ut est ex gratia, idest habituali dono, et ut est a gratia, idest gratuita Dei motione; et primo modo attribuitur gratiae cooperanti, secundo vero operanti: et quia etiam ex littera habetur quod effectus gratiae operantis habet rationem primi boni meritorii, effectus vero cooperantis habet rationem secundarii, extenso nomine boni meritorii etiam ad esse quo constituitur aliquis in statu meritorio: consequens est quod intentio Auctoris est dicere quod tunc voluntas se habet ad bonum meritorium ut movens mota, quando ex praecedenti esse vel actu meritorio facta in actu, iam movet se ad meritorium bonum; sunt enim tunc duo operantes, scilicet Deus, et voluntas facta in actu in tali esse. Et propterea gratia cooperans dicitur tam confirmans voluntatem ad exterius opus, facultatemque exterioris operis praebens; quam ut est principium interioris operis meritorii secundum habituale donum iam datum facultati liberi arbitrii ad utendum cum vult. Tunc autem voluntas se habet ut mota tantum in hoc esse, quando non ex praecedenti merito aut esse meritorio, ad actum vel statum meritorium ducitur. Et propterea gratia operans dicitur tam gratuita Dei motio ad actum interiorem meritorium qui non procedit ex habitu vel actu altero meritorio; quam gratia ipsa habitualis ut dat esse. Ad nihil enim horum sunt duo operantes, proprie loquendo, sed unus tantum, scilicet Deus: voluntas autem, etsi ad actus substratos se habeat ut operans, ad rationem tamen meritorii, cum eam non praehabeat in actu, non se habet ut operans, sed ut obsequens; ut in responsione ad secundum in littera habes.

Unde patet responsio ad obiecta. Quoniam in aequivoco laboratur de esse a voluntate. Aliud quippe est esse a voluntate: et aliud, esse a voluntate in actu in tali esse, ita ut moveat se ad meritum. Longe plus ad hoc exigitur quam ad illud, ut patet.

Ex hoc etiam patet quod primo modo primus actus voluntatis est ab ea, ut praedictum est *, et tamen non est ab ea ut movente se: sicut nec descensus deorsum est a gravi ut movente se, proportionaliter loquendo semper. * Num. II.

IV. Unum superest dubium: an actus idem interior possit simul esse a gratia operante et cooperante. Verbi gratia, Deus gratuita sua motione excitat Petrum iam existentem in gratia, ad interiorem actum caritatis, et consentit Petrus novo cuidam zelo honoris Dei: an actus ille sit ab utraque gratia, et ut est ab habitu, sit cooperantis, ut a gratuita Dei motione, sit operantis gratiae; an ipsa gratuita Dei motio, propter praecedentem habitum, spectet ad gratiam cooperantem.

Sed hoc non est difficile solvere intuenti rationem litterae, et formaliter rationes actuum consideranti. Nam actus meritorius praeexistentis in gratia, aut est imperatus a gratia: et tunc sine dubio ad solam gratiam cooperantem spectat, sicut et actus exterior. Aut non imperatus a gratia, sed gratia se habet ad illum obsecutive: ut contingere videtur in novis actibus excedentibus proportionem gratiae, qui illam valde augent. Et tunc gratuita Dei motio operantis gratiae rationem habet ad talem actum sub tali ratione: quamvis sub communi ratione meritorii, etiam a gratia cooperante sit, quando ut sic a gratia habituali imperatur propter praeexistentem finem in eo. Et ex hoc habes quod gratia operans non solum invenitur in infusione gratiae et iustificatione impii, sed post acceptam gratiam pluries; quamvis manifestius in iustificatione impii. Et propterea in littera dicitur quod, quantum ad actum interioris meriti, ***voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, praesertim quando voluntas quae prius malum volebat, incipit bonum velle.***

V. Haec secunda solutio principalis dubii magis videtur ad mentem Auctoris. Una tamen aliam clarificat.

In reliquis tribus huius quaestionis articulis nihil scribendum occurrit.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR IN PRAEVENIENTEM ET SUBSEQUENTEM

II *Sent.*, dist. XXVI, art. 5; art. 6, ad 2; *De Verit.*, qu. XXVII, art. 5, ad 6; *In Psalm. XXII*; II *Cor.*, cap. VI, lect. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. Gratia enim est divinae dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper praeveniens; secundum illud I Ioan. IV *: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos.* Ergo gratia non debet poni praeveniens et subsequens.

* Vers. 10.

2. PRAETEREA, gratia gratum faciens est una tantum in homine: cum sit sufficiens, secundum illud II *ad Cor.* XII *: *Sufficit tibi gratia mea.* Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

* Vers. 9.

3. PRAETEREA, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiae, quorum unus praecedit alium. Ergo si penes hoc [α] gratia deberet dividi in praevenientem et subsequentem, videtur quod infinitae essent species gratiae. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

SED CONTRA EST quod gratia Dei ex eius misericordia provenit. Sed utrumque in Psalmo legitur: *Misericordia eius praeveniet me* *; et iterum: *Misericordia eius subsequetur me* *. Ergo gratia convenienter dividitur in praevenientem et subsequentem.

* Ps. LVIII, vers. 11. * Ps. XXII, vers. 6.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem: qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit; tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus [β] est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici et [γ] praeveniens et subsequens secundum eundem effectum, respectu diversorum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in libro *de Nat. et Grat.* *: *Praevenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur: praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur.*

* Cap. XXXI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod dilectio Dei nominat aliquid aeternum: et ideo nunquam potest dici nisi praeveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid et ad aliquid subsequi. Et ideo gratia potest dici praeveniens et subsequens.

AD SECUNDUM DICENDUM quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectum: sicut et de operante et cooperante dictum est *. Quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum: quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

* Art. praeced., ad 4.

AD TERTIUM DICENDUM quod, quamvis effectus gratiae possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie. Et praeterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium praecedit.

α) *hoc.* – *hos* Pa.
β) *effectus.* – Om. ABCDEFGIKLpH.
γ) *et.* – Om. PGa.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM GRATIA GRATIS DATA CONVENIENTER AB APOSTOLO DIVIDATUR

III *Cont. Gent.*, cap. CLIV; I *Cor.*, cap. XII, lect. II.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur *. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quae nobis gratis a Deo conceduntur, tam in bonis animae quam in bonis corporis, quae tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiae gratis datae non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

* Cf. arg. *Sed contra.*

2. PRAETEREA, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem: quia per ipsam iustificamur, secundum illud *Rom.* V *: *Iustificati ergo ex fide,* etc. Ergo inconvenienter fides ponitur inter gratias gratis datas: praesertim cum aliae virtutes ibi non ponantur, ut spes et caritas.

* Vers. 1.

3. PRAETEREA, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quaedam sunt. Interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet; secundum illud Dan. I *: *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni*

* Vers. 17.

libro et sapientia. Ergo inconvenienter dividitur gratia sanitatum, et genera linguarum, contra operationem virtutum; et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiae et scientiae.

4. Praeterea, sicut sapientia et scientia sunt quaedam dona Spiritus Sancti, ita etiam intellectus et consilium, pietas, fortitudo et timor, ut
* Qu. LXVIII, art. 4. supra * dictum est. Ergo haec etiam deberent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I *ad*
* Vers. 8 sqq. *Cor.* XII *: *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alteri fides in eodem Spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

* Art. 1. Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, hoc enim solius Dei est; sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quae sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur. Primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc possit alios instruere. Secundo, ut possit confirmare vel probare ea quae dicit: alias non esset efficax eius doctrina. Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria: sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiae sint ei certissima. Et quantum ad hoc ponitur *fides,* quae est certitudo de rebus invisibilibus, quae supponuntur ut principia in catholica doctrina. – Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiae. Et sic ponitur *sermo sapientiae,* quae est cognitio divinorum. – Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas. Et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiae,* quae est cognitio rerum humanarum: quia *invisibilia Dei*
* *Ad Rom.*, cap. I, vers. 20. α *per ea quae facta sunt, conspiciuntur* α *.

Confirmatio autem in his quae subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacrae doctrinae faciat quae solus Deus facere potest, in operibus miraculosis: sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum;* sive ordinentur ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum.* – Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia;* et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum.*

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis intelligi possit, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum:* vel quantum ad sensum eorum quae sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum.*

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra * * Art. 1.
dictum est, non omnia beneficia quae nobis divinitus conceduntur, gratiae gratis datae dicuntur: sed solum illa quae excedunt facultatem naturae, sicut quod piscator β abundet sermone sapientiae β
et scientiae et aliis huiusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas secundum quod est quaedam virtus iustificans hominem in seipso: sed secundum quod γ importat quandam super- γ
eminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quae ad fidem pertinent. Spes autem et caritas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum quod gratia sanitatum distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem; ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, et interpretari sermones, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem: et ideo ponuntur speciales gratiae gratis datae.

Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae vel scientiae: sic enim sunt dona Spiritus Sancti, ut supra * dictum est. Sed computantur * Loc. cit. in arg., art. 1, 4.
inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas signanter ponitur δ *sermo sapientiae,* et *sermo* δ
scientiae: quia ut Augustinus dicit, XIV *de Trin.**, * Cap. 1.
aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud, scire quemadmodum ε *hoc ipsum et piis opituletur,* ε
et contra impios defendatur.

α) *conspiciuntur.* – *intellecta conspiciuntur* PKa.
β) *piscator.* – *praedicator* PsHI et *a.*
γ) *quod.* – *hoc quod* Pa.
δ) *signanter ponitur.* – *significantur primo* Pa. – *sermo* altero loco om. BDGHKL.
ε) *scire quemadmodum.* – *ad* I, *scire quantum ad* ceteri; pro *et piis, piis* G, *ut piis* ceteri.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM GRATIA GRATIS DATA SIT DIGNIOR QUAM GRATIA GRATUM FACIENS

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum* enim *gentis est melius quam bonum unius;* ut Philosophus dicit, in I *Ethic.* * Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis: gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiae, ut supra * dictum est. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

* Cap. II, n. 8. - S. Th. lect. II.

* Art. 1, 4.

2. Praeterea, maioris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur: sicut maior est claritas corporis quod [α] potest etiam alia corpora illuminare, quam eius quod ita in se lucet quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam Philosophus dicit, in V *Ethic.* *, quod *iustitia est praeclarissima virtutum,* per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso: per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

* Cap. I, n. 15. - S. Th. lect. II.

3. Praeterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium: sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiae: gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiae. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est quod Apostolus, I *ad Cor.* XII, enumeratis gratiis gratis datis, subdit *: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro:* et sicut per subsequentia patet, loquitur de caritate, quae pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

* Vers. 31.

Respondeo dicendum quod unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quae sunt ad finem. Gratia autem [β] gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis. Gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi: sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini coniungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in XII *Metaphys.* *, bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem quod est in ipsa multitudine: puta ordo exercitus. Aliud autem quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis: et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem [γ] gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiae quod est ordo ecclesiasticus: sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

* S. Th. lect. XII. - Did. lib. XI, c. X, n. 1.

Ad secundum dicendum quod, si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior: sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio coniunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior: sicut nec in igne calor manifestativus speciei eius [δ], per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem: et ideo [ε] ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso: quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

α) *claritas corporis quod.* – *caritas quae* CDEFGpAI, *claritas quae* ceteri.

β) *autem.* – *enim* Pa.

γ) *autem.* – *igitur* ABCDEFGK, om. H; *Gratia... ordinatur* om. IL.

δ) *eius.* – Om. E.

ε) *ideo.* – Om. ABCDEGHIL.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA

DE CAUSA GRATIAE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cix, Introd.

DEINDE considerandum est de causa gratiae *. Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum solus Deus sit causa efficiens gratiae.

Secundo: utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam, per actum liberi arbitrii.

Tertio: utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam.

Quarto: utrum gratia sit aequalis in omnibus.

Quinto: utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA GRATIAE

Part. III, qu. lxii, art. 1; qu. lxiv, art. 1; I *Sent.*, dist. xiv, part. 1, qu. iii; dist. xl, qu. iv, art. 2, ad 3; II, dist. xxvi, art. 2; IV, dist. v, qu. 1, art. 3, qu[la] 1; *De Verit.*, qu. xxvii, art. 3; *Ad Rom.*, cap. v, lect. 1.

* Vers. 17.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiae. Dicitur enim Ioan. i *: *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Sed in nomine Iesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiae.

2. PRAETEREA, ista differentia ponitur inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novae legis sunt quaedam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

* Cap. iii, iv, vii, viii.

3. PRAETEREA, secundum Dionysium, in libro *Cael. Hier.* *, angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiae.

* Vers. 12.

SED CONTRA EST quod in Psalmo lxxxiii * dicitur: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

* D. 92.

RESPONDEO DICENDUM quod nulla res agere potest ultra suam speciem *: quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae: cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet *. Sic enim [α] necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

* D. 680. α

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod humanitas Christi est *sicut quoddam organum divinitatis eius;* ut Damascenus dicit, in III libro *. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute [β] divinitatis adiunctae, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

* De Fide Orth., lib. III, c. xix. – Cf. cap. xv. β

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis; secundum illud Ioan. iii *: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto,* etc.

* Vers. 5.

AD TERTIUM DICENDUM quod angelus purgat, illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cuiusdam: non autem iustificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, vii cap. *de Div. Nom.* *, quod huiusmodi *purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinae scientiae assumptio.*

* Cael. Hier., cap. vii.

α) *enim.* – *ergo* EF.

β) *virtute.* – *ex virtute* ABCDFHIKL., *ex coniunctione* E.

Commentaria Cardinalis Caietani

* In resp. ad 1, 2.

IN articulo primo quaestionis centesimaeduodecimae dubium occurrit, quoniam in Prima Parte, qu. xlv, art. 5, definitum est quod nulla creatura potest creare sive principaliter sive instrumentaliter: nunc autem dicitur * quod aliqua res creata potest instrumentaliter causare gratiam; quod est creare, cum gratia non educatur de potentia subiecti.

Ad hoc dicitur negando quod gratia proprie creetur. Quia ut in Prima Parte, qu. xlv, art. 4, dictum fuit, creari est proprie subsistentium: gratia autem, licet non educatur de potentia subiecti, sicut nec anima intellectiva, differt ab ea in hoc quod non subsistit sicut anima. Et ideo, ut paulo ante in qu. cx, art. 2, ad 3, dictum est, non proprie fit, et consequenter nec creatur; sed dicitur creari, quia non educitur de potentia subiecti, nec datur ex meritis. Proprie enim homo fit gratus ex aliquo, scilicet ex homine non grato. Cum ergo dicitur quod nec principaliter nec instrumentaliter potest res creata creare, proprie intelligitur de creare proprie sumpto; ut patet diffuse in II *Contra Gent.*, cap. xxi.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM REQUIRATUR ALIQUA PRAEPARATIO SIVE DISPOSITIO AD GRATIAM EX PARTE HOMINIS

Qu. sq., art. 3; IV *Sent.*, dist. XVII, art. 2, qu^a 1, 2; *In Ioan.*, cap. IV, lect. II; *Ad Hebr.*, cap. XII, lect. III.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. [* Vers. 4.] Quia ut Apostolus dicit, *Rom.* IV *, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed praeparatio hominis per liberum arbitrium non est [α] nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiae.

2. PRAETEREA, ille qui in peccato progreditur, non se praeparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia: sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est dum esset *spirans minarum et caedis in discipulos* [* Vers. 1.] *Domini,* ut dicitur *Act.* IX *. Ergo nulla praeparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. PRAETEREA, agens infinitae virtutis non requirit dispositionem in materia: cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet; cui collatio gratiae comparatur, quae dicitur *nova* [* Vers. 15.] *creatura, ad Gal.* ult. * Sed solus Deus, qui est [* Art. praeced.] infinitae virtutis, gratiam causat, ut dictum est *. Ergo nulla praeparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

[* Vers. 12.] SED CONTRA EST quod dicitur Amos IV *: *Praeparare* [β] *in occursum Dei tui, Israel.* Et I *Reg.* VII * [* Vers. 3.] dicitur: *Praeparate corda vestra Domino.*

[* Qu. CIX, art. 2, 3, 6, 9; qu. CX, art. 2; qu. CXI, art. 2.] RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, gratia dupliciter dicitur: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum [γ] auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium: sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo: et quantum ad hoc, dicitur homo se praeparare, secundum illud *Prov.* XVI *: *Hominis est praeparare animum.* [* Vers. 1.] Et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium *: et secundum hoc, dicitur *a* [* D. 678.] *Deo voluntas hominis praeparari* *, et *a Domino* [* *Prov.* cap. VIII, vers. 35 (iuxta version. LXX).] *gressus hominis dirigi* *. [* Psalm. XXXVI, vers. 23.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae. Et talis operatio est quidem meritoria; sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. – Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato: quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra * dicetur. [* Qu. CXIV, art. 2.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum homo ad gratiam se praeparare non possit nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim [δ] aliquis ad perfectam praeparationem perveniat: dicitur enim *Eccli.* XI *, [* Vers. 23.] quod *facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum * ad [* D. 491.] bonum, et subito homo gratiam accipit; secundum illud Ioan. VI *: *Omnis qui audivit* [ε] *a Patre et* [* Vers. 45.] *didicit, venit ad me.* Et ita contigit Paulo: quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo *, audiendo et addiscendo [* D. 985.] et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

AD TERTIUM DICENDUM quod agens infinitae virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiae, quasi praesuppositam ex alterius causae actione. Sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandae, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat.

α) *est.* – *fit* EF.
β) *Praeparare.* – *Praepara te* P, idem vel *Praeparate* DFGKLsB, *Praepara* HpB; *Praeparare... Israel* om. E.
γ) *ipsum.* – Om. P*a*.
δ) *paulatim.* – *paulative* ABCDEFHIKL.
ε) *audivit.* – *audit* PABCDGHIKL*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo secundo eiusdem quaestionis, dubium occurrit circa illud, scilicet quod gratiae donum habituale exigit praeparationem, *quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.* Videtur enim hoc esse falsum: propterea quod gratia est forma secundum se non exigens dispositionem. Nam si exigeret dispositionem, sequeretur quod non posset conferri infanti, in quo non est usus liberi arbitrii. Nec est fingere aliquam qualitatem in essentia animae, aut in quacumque potentia, disponentem pro gratia.

II. Ad hoc dicitur quod, cum gratia sit deificativa formaliter naturae rationalis, consequens est ut, sicut qualibet forma constitutiva alicuius in aliqua natura requirit materiam dispositam ad illam, ita gratia. Si enim homo in divinam elevari debet naturam, oportet ut primo in illam naturam divinam per proprium actum se convertat, aut per alterius actum, puta sui capitis. Et propterea nunquam datur gratia nisi disposito per actum proprium, si est adultus; vel per actum Christi, si est infans.

Verum quia naturas formarum describentes non intendunt divinam potentiam discutere, ideo in praesenti loco,

ubi de gratia absolute est sermo, dicitur quod exigit materiam dispositam; et propria dispositio assignatur actus liberi arbitrii conversi in Deum. Cum hoc tamen stat et quod Deus suppleat talem dispositionem in infantibus per meritum Iesu Christi; et quod posset, de potentia absoluta, etiam sine tali merito et supplemento illam dare. Propterea in littera nec de gratia data infantibus cum supplemento dispositionis, nec de potentia Dei fit mentio, nisi negative; dum scilicet in responsione ad tertium dicitur quod nulla praeparatio exigitur a divina potentia quae non fiat ab ipso; et non affirmatur quod semper exigatur dispositio.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM NECESSARIO DETUR GRATIA SE PRAEPARANTI AD GRATIAM, VEL FACIENTI QUOD IN SE EST

IV *Sent.*, dist. XVII, qu. I, art. 2, qu^a 3.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ex necessitate detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud *Rom.* v *, *Iustificati ex fide pacem habeamus* etc., dicit Glossa *: *Deus recipit eum qui ad se confugit: aliter esset in eo iniquitas.* Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo impossibile est quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

* Vers. 1.

* Raban., *Enarr. in Epist. B. Pauli*, lib. II, comment. in *Rom.* c. III, vers. 21.

2. PRAETEREA, Anselmus dicit, in libro *de Casu Diaboli* *, quod ista est causa quare Deus non concedit α diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. Sed remota causa, necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

* Cap. III.

3. PRAETEREA, bonum est communicativum sui; ut patet per Dionysium, in IV cap. *de Div. Nom.* * Sed bonum gratiae est melius quam bonum naturae. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur praeparanti se ad gratiam.

* S. Th. lect. III.

SED CONTRA EST quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum; secundum illud Ierem. XVIII *: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos* β *in manu mea.* Sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se praeparet.

* Vers. 6.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, praeparatio ad hominis gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto *. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio. Et secundum hoc, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem: quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. - Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest; secundum quod et Augustinus dicit, in libro *de Praedest. Sanct.* *, quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur; secundum illud Ioan. VI *: *Omnis qui audivit* γ *a Patre et didicit, venit ad me.*

* Art. praeced.

* D. 678.

* *De Dono Persever.*, al. lib. II *de Praedestin. Sanct.*, cap. XIV.

* Vers. 45.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii iam per gratiam informati: quem si non reciperet, esset contra iustitiam quam ipse statuit. - Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam: quam iustum est non deficere.

AD SECUNDUM DICENDUM quod defectus gratiae prima causa est ex nobis, sed collationis gratiae prima causa est a Deo *; secundum illud Osee XIII *: *Perditio tua* δ, *Israel: tantummodo ex me auxilium tuum.*

* D. 678 680.

* Vers. 9.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiae ε non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

α) *concedit.* – *dedit* codices.
β) *vos.* – *omnes vos* EF.
γ) *audivit.* – *audit* PABCDFGHIKL*a*.
δ) *tua.* – *ex te* addunt PsH.
ε) *materiae.* – *quantumcumque aer rarefiat seu disponatur ad susceptionem formae* addit E.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM GRATIA SIT MAIOR IN UNO QUAM IN ALIO

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod gratia non sit maior in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est *. Sed *Sap.* VI * dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus.* Ergo α omnes aequaliter gratiam ab eo consequuntur.

* Qu. CX, art. 1.

* Vers. 8.

2. PRAETEREA, ea quae in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur: quia coniungit ultimo fini. Ergo non re-

α) *Ergo.* – *Deus aequaliter omnes diligit. Ergo* addit E.

cipit magis et minus. Non ergo est maior in uno quam in alio.

(* Qu. cx, art. 1, ad 2.) 3. Praeterea, gratia est vita animae, ut supra * dictum est. Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

(* Vers. 7.) Sed contra est quod dicitur *ad Ephes.* iv *: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensurate datur, non omnibus aequaliter datur. Ergo non omnes aequalem gratiam habent.

(* Qu. lii, art. 1, 2; qu. lxvi, art. 1, 2.) Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad maius bonum ordinatur; aliam vero ex parte subiecti, quod magis vel minus participat habitum inhaerentem. Secundum igitur primam magnitudinem, gratia gratum faciens non potest esse maior et minor: quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subiecti, gratia potest suscipere magis vel minus: prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiae quam alius.

Cuius diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte praeparantis se ad gratiam: qui enim se magis ad gratiam praeparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio huius diversitatis: quia praeparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium eius praeparatur a Deo *. (* D. 678.) Unde prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat: sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus, *ad Ephes.* iv, postquam dixerat *, *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi,* enumeratis diversis gratiis, subiungit *: *ad consummationem sanctorum, in aedificationem corporis Christi.* (* Vers. 7.) (* Vers. 12.)

Ad primum ergo dicendum quod cura divina dupliciter considerari potest. Uno modo, quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis. Et secundum hoc, aequaliter se habet eius cura ad omnes: quia scilicet uno actu et [β] simplici et maiora et minora dispensat. – Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inaequalitas: inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam maiora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiae *. (* Cf. corp. art.) Non enim potest gratia secundum hoc maior esse, quod ad maius bonum ordinet: sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis secundum participationem subiecti, et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis: et ideo non recipit magis et minus. Sed vitam gratiae participat homo accidentaliter: et ideo eam potest homo magis vel minus habere.

β) *et.* – Om. PH*a*.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM HOMO POSSIT SCIRE SE HABERE GRATIAM

I *Sent.*, dist. xvii, art. 4; III, dist. xxxiii, qu. 1, art. 2, ad 1; IV, dist. ix, qu. 1, art. 3, qu^a 2; dist. xxi, qu. ii, art. 2, ad 2; *De Verit.*, qu. x, art. 10; II *Cor.*, cap. xii, lect. 1; cap. xiii, lect. ii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animae est eorum quae sunt in anima per sui essentiam; ut patet per Augustinum, XII *super Gen. ad Litt.* * (* Cap. xxv, xxxi.) Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Praeterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere; secundum illud *Sap.* vii *: (* Vers. 17.) *Dominus dedit mihi horum quae sunt veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Praeterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra: quia secundum Apostolum, *ad Ephes.* v *, *omne quod manifestatur, lumen est.* (* Vers. 13.) Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multo magis gratia, quae est spirituale lumen.

4. Praeterea, Apostolus dicit, I *ad Cor.* ii *: (* Vers. 12.) *Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui a Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est praecipuum [α] donum Dei. Ergo homo qui accepit gratiam per Spiritum Sanctum, per eundem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Praeterea, *Gen.* xxii *, ex persona Domini dicitur ad Abraham: (* Vers. 12.) *Nunc cognovi quod timeas Dominum:* idest, *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur *Eccle.* ix *: (* Vers. 1.) *Nemo scit utrum sit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

α) *praecipuum.* – *primum* PH*a*. – Pro *accepit, accipit* PHK*a*.

Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant: sicut Paulo dictum est, II
* Vers. 9. *ad Cor.* XII *: *Sufficit tibi gratia mea.*
β Alio modo homo [β] cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium: sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem [γ] posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellen-
* Vers. 26. tiam est nobis ignotus; secundum illud *Iob* XXXVI *: *Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest; secundum illud
* Vers. 11. *Iob* IX *: *Si venerit ad me, non videbo eum: si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse
* Vers. 3 sq. habeat gratiam; secundum illud I *ad Cor.* IV *: *Sed neque meipsum iudico: qui autem iudicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam: inquantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. Secundum quem modum
* Vers. 17. potest intelligi quod habetur *Apoc.* II *, *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit nisi qui accipit:* quia scilicet ille qui accipit [δ], per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit, I *ad Cor.* IV *: * Vers. 4.
Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Quia ut dicitur in Psalmo XVIII *: *Delicta quis* * Vers. 13.
intelligit? Ab occultis meis munda me, Domine [ε].

Ad primum ergo dicendum quod illa quae sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca: sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitae.

Ad secundum dicendum quod de ratione scientiae est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam: et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem. Et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo praedicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et caritate et aliis huiusmodi, quae perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro obiecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Obiectum autem vel finis gratiae est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem; secundum illud I *ad Tim.* ult. *: * Vers. 16.
Lucem habitat inaccessibilem.

Ad quartum dicendum quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriae *, quae sunt nobis data in * Cf. vers. 9.
spe, quae certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus [ζ] ea promereri. – Vel potest dici quod loquitur de notitia privilegiata, quae est per revelationem. Unde subdit *: * Vers. 10.
Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum.

Ad quintum dicendum quod illud etiam [η] verbum Abrahae dictum, potest referri ad notitiam experimentalem, quae est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. – Vel potest [θ] etiam ad revelationem referri.

β) *homo.* – Om. EF.
γ) *autem.* – *enim* EF.
δ) *ille qui accipit.* – Om. E.
ε) *meis munda me Domine.* – *etc.* Pa.
ζ) *possumus.* – *possimus* Pa.
η) *etiam.* – Om. PKa.
θ) *potest.* – *hoc* addunt Pa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis tertio et quarto nihil occurrit scribendum.

In quinto autem adverte primo, quod notitia experimentalis per actus, de qua fit mentio pluries in littera, licet sufficiens sit ad certe sciendum nos habere animam et intellectum etc.; non tamen sufficit ad certe sciendum nos habere gratiam, propter similitudinem actuum in gratia, et extra gratiam ex naturalibus provenientium.

II. Adverte secundo, quod id quod in responsione ad secundum dicitur, quod habens fidem scit certe se habere fidem, potest intelligi multipliciter. Primo, de fide acquisita. Et hoc est manifestum. – Secundo, de fide infusa. Et tunc distingue certitudinem, et dic quod certitudine scientiae nemo scit se habere fidem ex actu fidei, puta credere: quoniam hoc potest ex propria voluntate et intellectu provenire. Certitudine autem fidei, quilibet scit certe se habere donum infusum fidei. Et in hoc differt certitudo experimentalis fidei et gratiae: quia ex actibus gratiae quamvis homo putet se esse in gratia, stat tamen cum formidine partis oppositae; ex actibus vero fidei homo credit absque formidine alterius partis, se habere fidem, sicut etiam credit alia credita, scilicet incarnationem Christi, etc. Et quoniam littera in responsione ad secundum loquitur de certitudine quae est de ratione fidei, ideo de hac certitudine intelligenda est quoad fidem infusam.

QUAESTIO CENTESIMADECIMATERTIA

DE EFFECTIBUS GRATIAE. ET PRIMO, DE IUSTIFICATIONE IMPII

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de effectibus gratiae *. Et primo, de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis; secundo, de merito, quod est effectus gratiae cooperantis *.

* Cf. qu. CIX, Introd. — * Qu. CXIV.

Circa primum quaeruntur decem.

Primo: quid sit iustificatio impii.
Secundo: utrum ad eam requiratur gratiae infusio.
Tertio: utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.
Quarto: utrum ad eam ᵅ requiratur motus fidei.
Quinto: utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.
Sexto: utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum.
Septimo: utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.
Octavo: de naturali ordine eorum quae ad iustificationem concurrunt.
Nono: utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei.
Decimo: utrum iustificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM

Infra, art. 6, ad 1; IV *Sent.*, dist. XVII, qu. 1, art. 1, qu^a^ 1; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum iustitiae opponitur, sed omnibus virtutibus; ut ex supradictis * patet. Sed iustificatio significat motum quendam ad iustitiam. Non ergo omnis peccati remissio est iustificatio: cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

* Qu. LXXI, art. 1.

2. PRAETEREA, unumquodque debet denominari ᵝ ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II *de Anima* *. Sed remissio peccatorum praecipue ᵞ fit per fidem, secundum illud *Act.* XV *, *Fide purificans corda eorum;* et per caritatem, secundum illud *Prov.* X *, *Universa delicta operit caritas.* Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide vel a caritate, quam a iustitia.

* Cf. cap. IV, n. 15; S. Th. lect. IX. – Vide etiam *Ethic.*, lib. IX, cap. VIII, n. 6; S. Th. lect. IX. — * Vers. 9. — * Vers. 12.

3. PRAETEREA, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum. Sed vocatio iustificationem praecedit; secundum illud *Rom.* VIII *: *Quos vocavit, hos et iustificavit.* Ergo iustificatio non est remissio peccatorum.

* Vers. 30.

SED CONTRA EST quod, *Rom.* VIII, super illud *, *Quos vocavit, hos et iustificavit,* dicit Glossa *: *remissione peccatorum.* Ergo remissio peccatorum est iustificatio.

* Vers. cit. — * Interlin. ex Lombardo.

RESPONDEO DICENDUM quod iustificatio passive accepta importat motum ad iustitiam; sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam: sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis; ut patet in V *Ethic.* *

* Cap. I, n. 8. – S. Th. lect. I.

Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis: prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores ᵟ vires animae subduntur supremae, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus, in V *Ethic.* *, iustitiam *metaphorice dictam.* Haec autem ᵋ iustitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum ᶎ simplicis generationis, quae est ex privatione ad formam. Et hoc modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum huiusmodi iustitiam a Deo acciperet: sicut Adam dicitur accepisse originalem iustitiam.

* Cap. XI, n. 9. – S. Th. lect. XVII.

Alio modo potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium. Et secundum hoc, iustificatio importat transmutationem quandam de statu iniustitiae ad statum iustitiae praedictae. Et hoc modo loquimur hic de iustificatione impii; secundum illud Apostoli, *ad Rom.* IV *: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium,* etc. Et quia motus magis denominatur a termino ad quem quam a termino a quo, ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae per remissionem peccati ᵑ, sortitur nomen a termino ad quem, et vocatur iustificatio impii.

* Vers. 5.

α) *eam.* – *iustificationem impii* Pa.
β) *denominari.* – *nominari* PFK.
γ) *praecipue.* – Om. E.
δ) *inferiores.* – *interiores* P.
ε) *autem.* – *igitur* EK, *ergo* ceteri.
ζ) *per modum.* – *per motum* PF, om. G. – Pro *quae*, *qui* P.
η) *peccati.* – *peccatorum* EF.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omne peccatum, secundum quod importat quandam inordinationem mentis non subditae Deo, iniustitia potest dici praedictae * iustitiae contraria; secundum illud I Ioan. III *: *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit: et peccatum est iniquitas.* Et secundum hoc, remotio cuiuslibet peccati dicitur iustificatio.

* In corpore.
* Vers. 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod fides et caritas dicunt ordinem specialem mentis humanae ad Deum secundum intellectum vel affectum. Sed iustitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur huiusmodi transmutatio a iustitia quam a caritate vel [θ] fide. θ

AD TERTIUM DICENDUM quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quae quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa eius.

θ) *a caritate vel.* – *a* E, *caritate vel* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo primo quaestionis centesimaedecimaetertiae, nota quod Auctor non dicit quod iustificatio impii de qua nunc sermo, sit motus: sed quod est *secundum rationem motus de contrario in contrarium.* Et dico hoc, quia iustificatio impii non oportet quod sit de contrario in contrarium proprie: quoniam culpae macula, quae est terminus a quo, non est res positiva. Sed est de habente se per modum contrarii, in alterum: sic enim se habet macula ad gratiam. Et propterea iustificatio impii est per modum motus in nobis: in angelis autem, et Adam in principio, fuit per modum simplicis generationis.

Cetera quae spectant ad oppositionem gratiae et culpae, inferius * tractabuntur.

* Art. 2 et 5, Comment.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AD REMISSIONEM CULPAE, QUAE EST IUSTIFICATIO IMPII, REQUIRATUR GRATIAE INFUSIO

IV *Sent.*, dist. XVII, qu. 1, art. 3, qu^a 1; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 2; *Ad Ephes.*, cap. V, lect. V.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, non requiratur gratiae infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpae et status gratiae sunt contraria mediata: est enim
α medius [α] status innocentiae, in quo homo nec
β gratiam habet nec culpam. Ergo potest alicui [β] remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. PRAETEREA, remissio culpae consistit in reputatione divina; secundum illud Psalmi XXXI *: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra * habitum est. Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae.

* Vers. 2.
* Qu. CX, art. 1.

3. PRAETEREA, nullus subiicitur simul duobus contrariis. Sed quaedam peccata sunt contraria: sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subiicitur peccato prodigalitatis, non simul subiicitur peccato illiberalitatis. Potest tamen contingere quod prius ei subiiciebatur. Ergo peccando vitio
γ prodigalitatis, liberatur [γ] a peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

SED CONTRA EST quod dicitur *Rom.* III *: *Iustificati gratis per gratiam ipsius.*

* Vers. 24.

RESPONDEO DICENDUM quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis * patet. Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione qua Deus nos diligit. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est aeterna et immutabilis: sed quantum ad [δ] δ
effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus et quandoque iterum [ε] recuperamus. Effe- ε
ctus autem divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, nisi adesset [ζ] infusio gratiae. ζ

* Qu. LXXI, art. 6; qu. LXXXVII, art. 3 sqq.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat [η]; sed si eum offendat, quod ei η
dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiae. Et ideo licet, antequam homo peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa; tamen post peccatum, non potest esse sine culpa nisi gratiam habeat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ut supra * dictum est; ita etiam et hoc quod est

* Qu. CX, art. 1.

α) *est enim medius.* – *etenim medius est* E.
β) *alicui.* – *alicuius* F. – Pro *remitti*, *remota* CDEFGIpABH, *removeri* sAB.
γ) *liberatur.* – *liberabatur* EF, *liberabitur* K, *curatur* sH; pro *Ergo... illiberalitatis*, *Ergo peccando iudicio prodigalitas* pH.
δ) *ad.* – *est ad* Pa.
ε) *iterum.* – Om. EF.
ζ) *nisi adesset.* – *nisi esset* D, *si non adesset* Pa.
η) *diligat nec odiat.* – *diligit nec odit* codices.

Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso cuius peccatum[θ] non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro *de Nuptiis et Concup.* *, *si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura: « Fili, peccasti: non adiicias iterum. » Non autem sufficit*[ι], *sed additur: « Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. »* Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut supra * dictum est. Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit[κ] in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum praeteriti, sed non desinit habere reatum: unde simul habet reatum utriusque peccati. Non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

*Lib. I, cap. xxvi.

* Qu. LXXXVII, art. 6.

θ) *homini... peccatum.* – *importat aliquem gratiae effectum per quem peccatum* sE, om. pE; pro *cuius, cui* Pa.

ι) *Non autem sufficit.* – *Non autem hoc sufficit* ABCL, *Hoc autem non sufficit* PEFa, *Non autem adhuc sufficit* I, *Non autem sufficit hoc* K.

κ) *transit.* – *transiit* P, om. G; *transit... vitii* om. C.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo secundo quaestionis centesimaedecimaetertiae dubium occurrit circa rationem litterae quoad illam propositionem: *Effectus divinae dilectionis in nobis qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna.* Videtur namque quod haec propositio sit manifeste falsa: nam peccatum luxuriae non tollit nisi rectitudinem naturalem per se, ut patet si ponemus hominem in puris naturalibus.

Et confirmatur. Quia non plus tollit privatio quam habitus oppositus ponat. Sed temperantia non ponit gratiam. Ergo peccatum mortale oppositum non tollit nisi temperantiam.

II. Ad hoc dicitur quod peccatum mortale tollit gratiam non directe, sed ex consequenti, si invenit eam: aut ponit illi obicem, si non invenit eam. Sicut negans animal negat ex consequenti hominem, quamvis ponens animal non ponat hominem.

Sed haec responsio, licet vera sit, impertinens tamen est: quoniam ex hoc litterae processus non salvaretur efficax. Quoniam ad negationem animalis licet sequatur negatio hominis, tamen, reparato animali, reparatum est quidquid ablatum erat ex negatione animalis. Et similiter esset in proposito, quod, licet ad privationem rectitudinis naturalis sequatur negatio rectitudinis gratiae, tamen, reparata rectitudine naturali, reparatum esset quidquid ablatum erat.

Et confirmatur hoc. Quia aut est sermo de rectitudine naturali iuncta actualiter rectitudini gratiae: aut de rectitudine naturali absolute. Si primo modo, constat quod hoc est per accidens: nam accidit naturali rectitudini coniungi supernaturali, sicut animal homini. Si secundo, constat quod, reparata rectitudine, restauratum est totum quod deperditum est.

III. Dicendum est ergo quod, quia omne peccatum mortale includit in se contrarietatem ad caritatem, ut in IIª IIªᵉ, qu. XXIV, art. ult., habebimus, quia est transgressio illius praecepti caritatis negativi, scilicet, *Nihil est praeferendum amicitiae divinae;* ideo omne peccatum mortale, privans rectitudine naturali, privat etiam rectitudine gratiae. Ita quod non privat rectitudine gratiae ex consequenti, sicut privatio animalis est privatio hominis: sed privat ea formaliter. Non quod privatio rectitudinis naturalis sit formaliter privatio rectitudinis supernaturalis, quoniam privationes distinguuntur penes habitus: sed quia ambae privationes, scilicet utriusque rectitudinis, in peccato mortali huiusmodi inveniuntur, quia contra utramque legem committimus, scilicet naturae et caritatis, eadem transgressione. Et sic, sive inveniatur sive non in illo subiecto, adulter transgreditur utramque legem, ac per hoc tollit gratiam si invenit, aut ponit illi obicem. Et sic intellecta propositione, efficax est processus litterae: nam ex hoc sensu sequitur quod non fit reparatio per solam restitutionem naturalis rectitudinis; nam sicut duplex rectitudo est ablata, duplicem oportet restitui.

IV. Et per hoc patet responsio ad primam obiectionem et ad secundam *. Nam non dicimus quod plus privatio tollat quam habitus oppositus ponat. Sed dicimus, et bene, quod privatio una plus includit aliam, quam oppositus habitus includat alium oppositum. Malum namque morale mortale includit malum oppositum gratiae; et tamen bonum morale non includit bonum gratiae. Et ratio est quia *bonum consurgit ex causa integra, malum autem ex singularibus defectibus* *. Ad transgrediendum enim caritatis praeceptum, sat est transgredi quodcumque praeceptum cuiuscumque: ad adimplendum autem ex caritate (sic enim solum caritatis bonum participatur obediendo) praecepta, non sufficit quodcumque praeceptum implere, sed exigitur infusa gratia, ut patet ex dictis *.

* Cf. num. I.

*Dionys., De Div. Nom., cap. IV. - S. Th. lect. XXII.

* Qu. CIX, art. 4.

V. In responsione ad primum eiusdem secundi articuli, dubium occurrit de propositione illa, *Gratia et culpa sunt opposita immediata respectu hominis lapsi, sed non respectu hominis absolute:* et de ratione eius, scilicet, *quia hoc non fit sine speciali benevolentia.* Videtur in primis quod ratio nihil valeat, sed sit sophisma a speciali benevolentia ad talem. Specialis siquidem benevolentia ad inimicum potest haberi quoad tria. Primo, quod non habeatur amplius pro inimico, quamvis nec pro amico: experimur enim in nobis quod inimico remittimus, absque eo quod velimus illum ad consortium nostrum. Secundo, quoad rectitudinem naturalem, quae per peccatum est ablata: et sic restitueret hominem in statum pristinum absque gratia. Tertio, quoad dignitatem vitae aeternae: et hoc fit per gratiam. Unde Auctor, ex speciali benevolentia inimici inferens specialem benevolentiam dignitatem vitae aeternae, erravit: cum isti effectus benevolentiae sic se habeant quod primus a secundo, et secundus a tertio sit separabilis, etiam in inimico.

Propositio deinde ipsa falsa restat. Quoniam ex quo gratia et culpa non sunt opposita immediata secundum se nec respectu hominis, nec respectu inimici, nec respectu dilectionis aut potentiae divinae; sequitur quod non sunt opposita immediata.

VI. Ad hoc dubium, quoad utrumque, dicitur quod gratia et culpa in homine lapso sunt opposita immediata, non ex natura oppositorum, sed ex divino statuto, quo ordinavit nunquam remittendum peccatum nisi per donum gratiae gratum facientis. Et propterea opus est tali benevolentia speciali. Et sic cessant obiecta.

Sed haec solutio, licet ab aliquibus teneatur ut vera, secundum doctrinam Auctoris non est vera, ut in sequenti dubio patebit. * Unde aliter dicendum est, quod gratia et culpa, licet absolute et respectu hominis non sint opposita immediata; respectu tamen hominis lapsi sunt opposita immediata ex habitudine extremorum ad tale subiectum. Sicut enim inter caecum et videns respectu canis absolute, datur medium per abnegationem, et respectu eiusdem post nonum diem non datur medium (canis enim ante nonum diem nec est caecus nec videns; post nonum autem diem aut est caecus aut videns); ita inter gratiam et culpam respectu hominis absolute datur medium per abnegationem, sed respectu hominis lapsi non datur medium. Et ratio est quia homo lapsus se habet ad haec ut ad privationem et habitum: quoniam ex hoc quod peccavit, subiectus est privationi rectitudinis gratiae, idest privationi coniunctionis ad Deum obiectum caritatis; quia ex actuali aversione ab incommutabili bono quam peccando habuit, remanet quasi habitualiter aversio ab eodem, qua obicem retinet et impedimentum divinae infusionis gratiae. Et propterea opus

* Num. VIII sqq.

est speciali benevolentia Dei quoad hunc effectum qui est gratia gratum faciens: quoniam opus est benevolentia auferente privationem illam, privatio autem non aufert nisi oppositum habitum. Unde error nullus in processu litterae est.

VII. Ad obiectionem autem in oppositum dicitur quod non est eadem ratio in nobis et Deo. Quia remissio nostra potest esse ex parte remittentis solum: possum enim perseveranti inimico parcere. Sed remissio Dei oportet quod sit ex parte eius cui remittitur: quoniam *abominabilis est Domino impius, et impietas eius* *. Et propterea oportet illum mutari ab impia privatione ad habitum oppositum. Si enim ad rectitudinem naturalem solum reduceretur, adhuc impius remaneret, propter obicem appositum caritati divinae non ablatum, qui non erat in eo cum esset in rectitudine naturali ante casum.

* Sap. cap. xiv, vers. 9.

VIII. In eodem secundo articulo dubium occurrit an gratia gratum faciens ita exigatur ad iustificationem impii, quod impossibile sit per quamcumque potentiam aliter iustificari impium. Scotus namque, in II *Sent.*, dist. xxviii, et in IV, dist. i, qu. vi, et in xiv dist., qu. i *, et dist. xvi, qu. ii, tenet quod de potentia absoluta Dei potest iustificari impius absque gratiae dono habituali. Auctor autem in hoc articulo tenet oppositum, dum in corpore articuli dicit quod *non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae.* Constat enim quod, si esset possibile secundum potentiam absolutam, quod posset intelligi.

* Art. i.

IX. Fundamentum Scoti est quia homo post commissum peccatum dicitur peccator ex solo reatu, idest obligatione ad poenam per actum divinae voluntatis. Ex hoc enim sequitur quod homo potest transire de statu obligationis ad statum non-obligationis, ex hoc solo quod divina voluntas ab aeterno ordinasset Socratem, qui heri peccavit, esse obligatum poenae usque ad primam horam diei crastinae exclusive. Statim enim adveniente illa hora, non esset amplius obligatus ad poenam, ac per hoc non esset in peccato mortali, absque infusione gratiae, et mutatione aliqua in Deo.

Probat autem conclusionem suam dupliciter. Primo, sic. Gratia et culpa non sunt immediate opposita secundum se, nec per comparationem ad potentiam facientis: ergo potest de culpa transiri absque gratia. – Antecedens quoad primam partem, patet: quia datur medium, scilicet status innocentiae. Quoad secundam vero, quia qualemcumque potuit Deus facere voluntatem, talem praecise potest reparare postquam peccaverit.

Secundo, sic. Peccato repugnant duo: scilicet gratia, et rectitudo naturalis sine gratia. Ergo per quodlibet eorum excluditur. Non ergo exigitur gratia.

Multa alia affert, sed in his consistit tota vis. Ex quibus vult non solum quod sine gratiae infusione, sed sine etiam rectitudinis naturalis restitutione, sola Dei voluntate non obligante eum qui peccavit ad culpam, potest fieri remissio, de potentia Dei absoluta.

X. Ad evidentiam huius difficultatis, non oportet alia iacere fundamenta, sed recolenda sunt quae superius in tractatu de Macula * dicta sunt. Et advertendum est quod, ut Magister in xviii distinctione IV *Sent.* dicit, et bene, proportionaliter se habet peccator dum peccat actu, et dum peccator remanet: quia dum peccat, actuali aversione a Deo caritatis obiecto malus fit; dum peccator manet, aversione derelicta malus est. Et quoniam aversio ab incommutabili bono est privatio rectitudinis caritatis debitae in actu secundo, aversio derelicta est privatio habitualis conversionis ad Deum obiectum caritatis. Et non est pura negatio talis conversionis, quoniam haec non est effectus peccati, et stat cum innocentia: sed est privatio proprie et stricte, et sumpta pro negatione boni debiti quando oportet, etc. Ex hac privatione, quae non est nec esse potest a Deo, cum sit malum culpae formaliter per modum habitus, peccator post peccatum commissum est formaliter peccator. Et haec privatio est terminus a quo in iustificatione impii per modum contrarii, ut in articulo praecedenti Auctor dixit. Et ex hoc patet quod, quia non potest intelligi remissio culpae nisi adveniente conversione ad Deum caritatis obiectum, quae est effectus formalis caritatis; ideo non est intelligibile quod fiat remissio culpae absque infusione gratiae.

* Qu. lxxxvi. - Cf. ibid., art. 2, Comment.

XI. Ad obiecta autem in oppositum * dicitur quod Scotus erravit in radice errore magno, ponens hominem post peccatum esse formaliter peccatorem per relationem rationis consequentem actum voluntatis divinae. Constat namque quod esse in peccato mortali est esse in malo culpae. Ergo non est esse in sola obligatione ad poenam per actum divinae voluntatis: nam hoc est esse in malo poenae. Unde non est mirum quod erravit in consequentibus.

* Cf. num. ix.

XII. Ad illam autem propositionem, *Qualemcumque potest Deus facere voluntatem*, respondetur concedendo ad bonum sensum, sicut potest virginem reparare. Sed negatur ista sequela, circa quam non cogitavit Scotus, scilicet: Homo lapsus est reparatus ad rectitudinem naturalem sine gratia gratum faciente, Ergo non est in peccato mortali. Stat namque quod prima privatio rectitudinis naturalis sit expulsa, et secunda, scilicet rectitudinis caritatis, remanserit; ac per hoc remanserit obex caritati, qui non erat in homine antequam laberetur. Iam enim dictum est * quod peccatum mortale includit talem privationem: immo haec principaliter constituit peccatum mortale. Patent haec omnia, si ponamus quod homo in naturalibus creatus, non peccaverit deviando a naturalium praeceptorum rectitudine, sed deviando a praeceptis fidei. Tunc apparet et quod cum rectitudine naturalium stat peccatum mortale; et peccatum mortale ex oppositione ad caritatis rectitudinem principaliter sumitur.

* Num. iii.

Unde patet responsio ad omnia. Quia falsum est quod peccato mortali opponatur tam rectitudo naturalis quam gratia, proprie loquendo. Quoniam rectitudo naturalis non nisi alicui mortali, scilicet contra praecepta naturalia, directe opponitur: et etiam imperfecte, quia plus privat mortale quam rectitudine naturali. Habet enim se rectitudo naturalis ad gratiam et culpam, non ut tertium oppositum, aut medium per participationem, inter quae est mutatio, sed ut medium per abnegationem: quia neutrum includit, et cum utroque stat; ut patet in angelis si non peccaverunt nisi per respectum ad ea quae sunt gratiae. Et hoc dico formaliter, non curando de effectu quo ex peccato punitur peccator in naturalibus.

Nec fallaris in hac re, transeundo de rectitudine naturali ad innocentiam, quasi pro eodem utendo eisdem: nam magnus esset error. Quia lapsus nulla potentia potest restitui ad innocentiam, quia non fieri potest quod non peccaverit, repugnat enim innocentiae peccasse: quamvis restitui posset ad rectitudinem naturalem. Unde si restitueretur ad talem rectitudinem absque gratia, adhuc esset, ut dictum est, in peccato mortali, propter illam aversionem derelictam, quae sola gratia aufertur; quae non est compossibilis innocentiae, nec est in homine in puris naturalibus.

XIII. In responsione ad secundum in eodem secundo articulo, adverte hoc argumentum esse radicem phantasiae Scoticae, in xiv distinctione Quarti *, afferentis Augustinum *super Psalm.* *: *Videre*, inquit, *Deum peccata, est ad poenam imputare: avertere autem faciem a peccatis, est ad poenam ea non reservare.* Et nota quam profunde Auctor hoc eradicet, cum exemplis et similibus inductis a Scoto ibidem, dum dicit quod dilectio Dei qua nos diligit, non consistit in solo actu dilectionis, sed in effectu; et quoniam non-imputatio ex dilectione provenit, effectum oportet in nobis ponere huiusmodi non-imputationis.

* Art. i.

* Enarrat. ii in Psalm. xxxi, vers. i sq.

Et per hoc excludit duo. Primo, quod licet voluntas divina dupliciter possit comparari ad creaturam, scilicet ut obiectum et ut effectum, est enim ab ea et volita et facta; et esse volitum praecedat esse factum, quia illud est aeternum, hoc temporale: nihil tamen est volitum et non factum ab eo qui *quaecumque voluit, fecit* *. Et cum omnis volitio dilectio quaedam sit, nihil est dilectum nisi cum effectu. Ac per hoc Socrates qui peccavit, si est a Deo dilectus et non imputet ei peccatum, effectum oportet aliquem in eo ponere huius voluntatis divinae. Et secundum hunc effectum dicitur Deus *avertere faciem a peccatis*, et *non reservare ea ad poenam.*

* Psalm. cxiii, vers. ii; cxxxiv, vers. 6.

Secundo, quod non est simile de dilectione et non-imputatione hominis et Dei: quia humana consistit in solo actu diligentis et non-imputantis, divina non.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM AD IUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 2, ad 7; IV, dist. XVII, qu. 1, art. 3, qu[a] 2; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 3, 4; *In Ioan.*, cap. IV, lect. II; *Ad Ephes.*, cap. V, lect. V.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi iustificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti: dicit enim Augustinus, in IV *Confess.* * [* Cap. IV.], quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *iacuit diu sine sensu in sudore letali; et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et recreatus* [α] *est;* quod fit per gratiam iustificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest iustificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. PRAETEREA, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiae; ut habetur III *Reg.* III * [* Vers. 5 sqq.], et II *Paral.* I ** [** Vers. 7 sqq.]. Ergo etiam, pari ratione, donum gratiae iustificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. PRAETEREA, per eandem causam gratia producitur in esse et conservatur: dicit enim Augustinus, VIII *super Gen. ad litt.* * [* Cap. XII.], quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat iustus.* Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

SED CONTRA EST quod dicitur Ioan. VI * [* Vers. 45.]: *Omnis qui audit a Patre et didicit, venit ad me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii: addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque motu liberi arbitrii.

RESPONDEO DICENDUM quod iustificatio impii fit Deo movente hominem ad iustitiam: ipse enim est *qui iustificat impium*, ut dicitur *Rom.* IV * [* Vers. 5.]. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines [β] ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium * [* D. 678.] ad donum gratiae acceptandum, in his qui [γ] sunt huius motionis capaces.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii * [* D. 269.], et ideo moventur a Deo ad iustitiam per solam informationem animae ipsorum. Non autem hoc fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, a quo iustificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuerit [δ] usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum; non consequitur gratiam iustificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, recreatus [ε] fuit: quia et prius et postea baptismum acceptavit * [* Cf. loc. cit. in arg.].

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit. Sed in somno declaratum est ei quod, propter praecedens desiderium, ei a Deo sapientia infunderetur: unde ex eius persona dicitur, *Sap.* VII * [* Vers. 7.]: *Optavi, et datus est mihi sensus.* – Vel potest dici quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiae; secundum quod dicitur *Num.* XII * [* Vers. 6.]: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum.* In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet.

Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiae et de dono gratiae iustificantis. Nam donum gratiae iustificantis praecipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui praecedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii, potest intellectus dono sapientiae illuminari. Sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur: sicut dicitur *Iob* XXXIII * [* Vers. 15 sq.]: *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina* [ζ].

AD TERTIUM DICENDUM quod in infusione [η] gratiae iustificantis est quaedam transmutatio animae: et ideo requiritur motus proprius animae humanae, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiae est absque transmutatione: unde non requiritur aliquis motus ex parte animae, sed sola continuatio influxus divini.

α) *recreatus.* – *recitatus* ACDGLpB, *resuscitatus* K, *renatus* Pa.
β) *homines.* – *hominem* Pa. – *ad iustitiam* om. E.
γ) *qui.* – *quae* ABCGHIK.
δ) *habuerit.* – *habuit* PEFHa.
ε) *recreatus.* – *regeneratus* K, *renatus* Pa.
ζ) *disciplina.* – *disciplinam* P.
η) *in infusione.* – *infusione* DH, *infusio* EF, *in visione* I; pro *quaedam*, *quasi* EF. – Post *animae* primo loco PFa addunt *humanae*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo tertio eiusdem quaestionis centesimaedecimaetertiae, adverte quod actus liberi arbitrii eius qui iustificatur, concurrens ad iustificationem impii, non sic concurrit quod iustificatio sine eo fieri nequeat: ut patet in pueris et amentibus, ex responsione ad primum, quibus sufficit meritum Iesu Christi. Et quando concurrit, non uno modo concurrit. Nam quandoque concurrit simultaneus: et hoc est regulare. Et est motus acceptantis gratiam, ut in littera dicitur. Quod non intelligas sic, quasi gratia sit obiectum illius actus qui sit acceptatio: sed in actu exercito, quia scilicet est motus liberi arbitrii exercentis acceptationem gratiae. Exercetur enim hic per hoc quod voluntas movetur in Deum principium gratiae in remissionem peccatorum, amando ipsum, cum detestatione offensae suae. – Quandoque concurrit praeveniens, ut in dormientibus vel non subsistentibus; ut in responsione ad primum dicitur.

II. Et scito quod, si diligenter inspiciamus vim rationis assignatae in littera, scilicet quod Deus movet omnia suaviter, ac per hoc capaces liberi arbitrii per liberum arbitrium; videbimus quod quando contingeret adultum mentis compotem, vigilantem ac conscium, suscipere sacramentum absque actuali devotione simultanea cum sacramento, quamvis praecedens fuerit devotio, non infunditur tunc gratia. Ex quo enim Deus, infundendo gratiam iustificantem, simul movet liberum arbitrium; si liberum arbitrium non simul movetur, consequens est quod gratia non infundatur. Nec est simile in amentibus et dormientibus insensibiliter constitutis: quoniam conditio status talium facit ut suaviter moveantur absque motione liberi arbitrii simultanea.

III. Et si instetur: Ergo si post praecedentem devotionem evagetur quis in susceptione sacramenti, obicem gratiae ponit, et consequenter peccat mortaliter: – respondetur quod, quia motio liberi arbitrii simultanea gratiae infusioni miserentis Dei opus est, et non habere illam est signum non suscipiendi gratiam, consequens est quod idem sit iudicium de tali motione et gratiae infusione. Unde sicut evagatio non ponit obicem gratiae, ita nec dictae motioni, nec est peccatum mortale. Sed si per adveniens sacramentum non reducitur evagatus ad actum liberi arbitrii actualiter tendentis in Deum iustificatorem, manifestum est quod non fit iustificatio impii tunc per gratiae infusionem. Nec tamen oportet quod peccet quis propterea mortaliter: sed privatur fructu sacramenti per obicem quem habet, etsi tunc non ponat illum de novo; ut patet de eo qui diligenter et non sufficienter se discussit. Et haec sunt valde notanda, non ut sciamus, sed ut discutiamus nosmetipsos.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM AD IUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS FIDEI

IV *Sent.*, dist. XVII, qu. I, art. 3, qu^a^ 3; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 4; *Ad Ephes.*, cap. II, lect. III.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem iustificatur homo, ita etiam et per quaedam
* Vers. 27 sq. alia. Scilicet per timorem; de quo dicitur *Eccli.* I *: *Timor Domini expellit peccatum: nam qui sine timore est, non poterit iustificari.* Et iterum per
* Vers. 47. caritatem; secundum illud Luc. VII *: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Et ite-
* Vers. 6. rum per humilitatem; secundum illud Iac. IV *: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et iterum per misericordiam; secundum
* Vers. 27. illud *Prov.* XV *: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad iustificationem quam motus praedictarum virtutum.

2. Praeterea, actus fidei non requiritur ad iustificationem nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere: scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiae. Ergo non requiritur actus fidei ad iustificationem impii.

3. Praeterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad iustificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo iustificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens: cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad iustificationem.

* Vers. 1. Sed contra est quod dicitur *Rom.* V *: *Iustificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum.*

* Art. praeced. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum; ut dicitur in Psalmo LXXXIV *, secundum aliam litteram: *Deus, tu con-* * Vers. 7.
vertens α *vivificabis nos.* Et ideo ad iustificatio- α
nem impii requiritur motus mentis quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem; secundum illud *ad Heb.* XI *: *Acce-* * Vers. 6.
dentem ad Deum oportet credere quia est. Et ideo motus fidei requiritur ad iustificationem impii.

Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus: unde simul in iustificatione impii cum motu fidei, est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiiciat: unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat et alia imperatur: prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiae operatur contra β pec- β
catum per modum satisfactionis, et sic sequitur iustificationem: vel per modum praeparationis, inquantum *misericordes misericordiam consequun-*
tur *, et sic etiam potest praecedere iustificatio- * Matth. cap. V, vers. 7.
nem; vel etiam ad iustificationem concurrere simul cum praedictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum inquantum est obiectum beatitudinis et iustificatio-

α) *convertens.* – *conversus* E.

β) *contra.* – *circa* Pa.

nis causa: unde talis cognitio non sufficit ad iustificationem. Donum autem sapientiae praesupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis * patet.

* Qu. LXVIII, art. 2; art. 4, ad 3.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Apostolus dicit, *ad Rom.* IV *, *credenti in eum qui iustificat impium, reputabitur fides eius ad iustitiam, secundum propositum gratiae Dei.* Ex quo patet quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc, quod homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

* Vers. 5.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo quarto eiusdem quaestionis, in responsione ad primum, scito, novitie, quod misericordiae actus simultaneus in iustificatione impii in littera positus prout clauditur in dilectione proximi, est ille de quo scriptum est: *Miserere animae tuae, placens Deo* *. Comprehendor enim ego sub dilectione proximi, qui teneor diligere proximum sicut meipsum.

* Eccli., c. XXX, vers. 24.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM AD IUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM

Part. III, qu. LXXXVI, art. 2; IV *Sent.*, dist. XVII, qu. 1, art. 3, qu^a 4; III *Cont. Gent.*, cap. CLVIII; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 5.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ad iustificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati; secundum illud *Prov.* X *: *Universa delicta operit caritas.* Sed caritatis obiectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad iustificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

* Vers. 12.

2. PRAETEREA, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet; secundum illud Apostoli, *ad Philip.* III *: *Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor bravium supernae vocationis.* Sed tendenti in iustitiam retrorsum sunt peccata praeterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii [α].

* Vers. 13 sq.

3. PRAETEREA, in iustificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio: *impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam* *. Si igitur in iustificatione impii oporteat liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret. Quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum tempus ad huiusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad iustificationem impii.

* C. *Sunt plures*, dist. III, *de Poenit.*

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo XXXI *: *Dixi, Confitebor adversum me iniustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei.*

* Vers. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino a quo [β], et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium: dicit enim Augustinus, *super Ioann.* *, exponens illud **, « Mercenarius autem fugit »: *Affectiones nostrae motus animorum sunt: laetitia animi diffusio, timor* [γ] *animi fuga est; progrederis animo cum appetis, fugis animo cum metuis.* Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius quo detestetur peccatum.

* Art. 1.

* Tract. XLVI. ** Cap. X, vers. 12.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem ut ea detestetur: sic enim ab eis recedit.

AD TERTIUM DICENDUM quod in tempore praecedente iustificationem, oportet quod homo singula peccata quae commisit detestetur, quorum memoriam habet. Et ex tali consideratione praecedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quae etiam includuntur peccata oblivioni tradita: quia homo in statu illo est sic dispositus ut etiam de his quae non meminit, contereretur, si memoriae adessent. Et iste motus concurrit ad iustificationem.

α) *motum liberi arbitrii. – totum lib. arb.* P.
β) *recedit... quo. – recedit* (*redit* E) *ab aliquo termino* EK.
γ) *timor. – tristitia* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo quinto eiusdem quaestionis, dubium occurrit de oppositione iustitiae et culpae, terminorum iustificationis impii: quoniam super hoc magna controversia videtur, et tamen fundat quodammodo totam praesentem doctrinam. Scotus igitur, in Quarto, dist. xvi, qu. ii, probat dupliciter gratiam et culpam non opponi formaliter. Primo, quia uni gratiae una tantum privatio per se opponitur. Sed gratia est una: et privatio culpae est multiplex diversarum rationum, ut patet de tanta diversitate peccatorum. Ergo.

Secundo, quia agens potens effective vel defective super unum oppositorum, potest eodem modo super non-esse alterius. Sed homo potest super esse culpae effective vel defective: et non potest super non-esse gratiae, quia non-esse gratiae est nihil, ad quod creata potentia non se extendit. Ergo non sunt formaliter opposita.

II. Ad evidentiam horum, sciendum est quod de culpa et de gratia dupliciter loqui possumus. Scilicet in actu secundo: in actu scilicet peccati mortalis, et in actu informato gratia. Et sic clarum est quod opponuntur formaliter: pro quanto rectitudo actus caritatis et obliquitas peccati mortalis opponuntur formaliter oppositione privativa. Et hoc iam * probatum est ex hoc quod peccatum mortale directe est transgressio praecepti caritatis, quo nihil divinae amicitiae aequandum est. Et sic non est praesens quaestio: quoniam de culpa remanente post actum, et habitu gratiae, loquimur.

* Art. 2, Comment. num. III.

Alio ergo modo possumus loqui de culpa et gratia, idest de macula, qua peccator post peccatum dicitur peccator, et gratia, idest dono habituali quo formaliter est quis gratus Deo: non curando nunc de distinctione inter gratiam, caritatem, et sibi necessario connexa. Et sic est sermo praesens. Et dicimus quod gratia et culpa sunt formaliter opposita privative, sicut tenebra et lumen. Quod probatur ex hoc quod aversio ab incommutabili bono, qua formaliter peccator post actum dicitur peccator et aversus a Deo caritatis obiecto, contrariatur directe privative conversioni ad Deum caritatis obiectum. Constat autem quod culpa et gratia haec important, scilicet aversionem et conversionem huiusmodi. Ergo, etc.

III. Ad primam obiectionem Scoti * habes responsionem in littera ex articulo primo huius quaestionis, in responsione ad primum, quod sicut terminus ad quem iustificationis est unus, scilicet iustitia metaphorice dicta, ita terminus a quo iniustitia seu iniquitas: et in hoc convenit omne peccatum. Unde dicitur quod privatio culpae potest dupliciter sumi. Scilicet in ordine ad causam suam, scilicet conversionem ad commutabile bonum: et sic non est unius, sed diversarum rationum, iuxta specificam diversitatem peccatorum. Alio modo, secundum communem rationem aversionis ab incommutabili bono: et sic est una, unius scilicet rationis. Unde omnia peccata mortalia conveniunt ex parte aversionis: et non multiplicant aversionem ex hac parte, sed intendunt eam, sicut appositio impedimentorum in medio auget elongationem a lumine. Et quia culpa est formaliter opposita gratiae inquantum est privatio conversionis ad Deum, ut dictum est *; ideo negatur quod culpa, ut privative opposita gratiae, non sit una.

* Cf. num. I.

* Num. praeced.

IV. Ad secundam, potest primo negari maior, et dici quod sufficit posse in non-esse alterius demeritorie: hoc enim modo homo potest super non-esse gratiae. Et ratio istius tertii membri est, quando alterum oppositum est ex altiori principio pendens.

Secundo, potest negari minor: pro quanto homo potest defective super non-esse gratiae, quia, deficiendo, ponit obicem divinae infusioni et conservationi gratiae in se. — Ad probationem de annihilatione, pluries dictum est * quod gratia, quando desinit haberi, non annihilatur; propter plures rationes alias dictas.

* Cf. qu. cx, art. 2, ad 3 (vide Comment. post art. 2).

V. In eodem quinto articulo nota differentiam inter motum naturalem et voluntatis: quod in natura idem numero est motus localis quo acceditur ad terminum ad quem et receditur a termino a quo; in voluntate autem, quia animaliter oportet utrumque fieri, alter actus est cuius obiectum est malum, a quo anima per modum recedentis se habet, et alter cuius obiectum est bonum, ad quod anima per modum accedentis se habet. Et propterea in littera dicitur quod duplex motus liberi arbitrii requiritur, alter detestationis mali, et alter affectionis ad bonum: ex quibus duobus integratur quasi unus motus voluntatis a malo in bonum, a culpa ad iustitiam gratiae.

VI. In eodem articulo, in responsione ad tertium, adverte quod illud verbum, *Oportet quod homo singula peccata quae commisit* etc., non significat necessitatem simpliciter ad consequendam iustificationem: quia unicus actus quo quis detestatur universaliter omne peccatum propter Deum, etiam si tunc nolit cogitare de singulis quae habet in memoria, paratus cogitare tempore confessionis, sufficit ad iustificationem impii; quoniam praeceptum de rememoratione in particulari affirmativum est, et pro semel tantum obligat, scilicet tempore confessionis, absolute loquendo. Sed significat necessitatem naturalis progressus infirmitatis humanae de malo in bonum iustitiae gratuitae per imperfecta bona, scilicet per singulares attritiones peccatorum in universalem contritionem eorum: paulatim enim innatum est nobis moveri de extremo in extremum. Hac enim nostra conditione non obstante, potest absque huiusmodi attritionibus quis iustificari: ut de Paulo patet, et frequenter, Dei gratia operante, accidit in repentinis conversionibus peccatorum, quando in veritate convertuntur.

Utrum autem praeter universalem contritionem requiratur singularis de singulis contritio, non spectat ad praesentem locum, ubi de detestationibus praecedentibus iustificationem impii est sermo. Constat autem has singulares detestationes non esse contritiones, quia non sunt informatae caritate: sed attritiones, quae, ut ipsum nomen sonat, praecedunt generationis ordine contritionem; prius enim aliquid atteritur quam conteratur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM REMISSIO PECCATORUM DEBEAT NUMERARI INTER EA QUAE REQUIRUNTUR AD IUSTIFICATIONEM IMPII

IV *Sent.*, dist. xvii, qu. i, art. 3, qu^a 5.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quae ad rem requiruntur: sicut homo non debet connumerari animae et corpori. Sed ipsa iustificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est *. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quae ad iustificationem impii requiruntur.

* Art. 1.

2. Praeterea, idem est gratiae infusio et culpae remissio: sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpae remissio connumerari infusioni gratiae.

3. Praeterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suae causae: quia ea quae connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpae non debet connumerari aliis quae requiruntur ad iustificationem impii.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quae requiruntur ad rem, non debet praetermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in iustificatione impii: dicitur enim Isaiae xxvii *: *Iste est omnis fructus, ut auferatur* [α] *peccatum eius*. Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii.

* Vers. 9.

Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii: scilicet gratiae infusio; motus liberi arbitrii in Deum per fidem; et motus liberi arbitrii in peccatum; et remissio culpae. Cuius ratio est quia, sicut [β] dictum est *, iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae. In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem, motio ipsius moventis; secundo, motus mobilis; et tertio, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae, accipitur gratiae infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem; consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae, in hoc enim iustificatio consummatur.

* Art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis * patet.

* In corpore, et in articulis praeced.

Ad secundum dicendum quod gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. – Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt, secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul: sed secundum differentiam eorum quae requiruntur ad completionem alicuius. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, et aliquid posterius: quia principiorum et partium rei compositae potest esse aliquid alio prius.

α) *auferatur*. – *auferat* ABCDEGIKLpH; *eius* om. P.

β) *sicut*. – *secundum quod* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo sexto, in calce corporis articuli, ubi dicitur quod remissio peccatorum est *consummatio, sive perventio ad terminum huius motus*, qui est iustificatio impii, dubium occurrit. Tum quia iustitia, ut in primo articulo dictum fuit, est terminus ad quem, in cuius consecutione consummatur iste motus. – Tum quia expulsio termini a quo, in nullo motu habet rationem termini ad quem, ut patet inductive. Constat autem quod remissio peccatorum est expulsio culpae, quae est terminus a quo: et iste est motus. Ergo, etc.

II. Ad hoc dicitur quod, quemadmodum in omni mutatione ordo naturae ex parte agentis exigit quod duorum quae inveniuntur in termino ad quem, scilicet inductionis formae intentae et expulsionis oppositi, primo sit inductio formae intentae et ultimo sit expulsio oppositi; ut patet in illuminatione, in qua licet simul aer illuminetur et excludatur a tenebra, ex hoc tamen quod illuminatur, excluditur a tenebra; ac per hoc, exclusio est consummatio et perventio ad terminum: ita in hoc motu iustificationis impii, terminus ad quem habet in se duo, scilicet inductionem iustitiae et remissionem culpae, et haec habet ultimi rationem. Et propterea in littera dicitur quod in remissione peccatorum consummatur iustificatio impii.

III. In responsione ad primum, dubium consurgit circa illa verba: *Iustificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus speciem accipit a termino.* Nam plus requiritur ad esse terminum specificantem motum, quam ad esse terminum eiusdem. Et propterea, licet expulsio oppositi habeat rationem ultimi termini, non habet tamen rationem termini specificantis: non enim specificatur illuminatio ab expulsione tenebrae, sed a lumine. Male ergo videtur dictum quod motus iste dicitur remissio peccatorum, secundum quod omnis motus speciem sumit a termino, tanquam remissio culpae sit terminus specificans talem motum.

IV. Ad hoc dicitur quod motus, seu mutatio, est duplex: quaedam de cuius termini inductionis ratione est expulsio contrarii seu privativi; quaedam cui accidit hoc. Exemplum primi est omnis motus seu mutatio tam successiva, quam per se terminus successivae. Exemplum secundi est illuminatio partium orbis solis coaeva soli: quia nunquam fuerunt in tenebris, nec terminat illuminatio illa aliquem motum, ut patet. In primis motibus species sumitur ab inductione termini, et non ab expulsione oppositi. In secundis, quia inveniri possunt dupliciter, scilicet coniuncte expulsioni oppositi et separate ab illa, ut patet de illuminatione, quae invenitur utroque modo; ad denotandum differentiam inter utrumque modum, quando occurrit cum expulsione oppositi, specificatio fit ab exclusione oppositi, tanquam ab ultima ratione termini ad quem, ex qua sumitur propria differentia ipsius. Verbi gratia, quia dupliciter fit illuminatio, scilicet per modum simplicis generationis, ut patet cum partes orbis coaevae semper illuminantur, et per modum motus, ut patet cum aer ex tenebroso fit illuminatus; et in primo modo fit lumen tantum, et non fit lumen expellens tenebram, in secundo autem fit totum hoc, scilicet lumen expellens tenebram; et ex hoc ista illuminatio differt ab illa, quoniam ex hoc habet rationem motus seu mutationis de contrario seu privativo in contrarium seu formam, propter quod differt a prima, quae habet rationem simplicis productionis ex simplici negatione in affirmationem: ideo ab ista ultima ratione termini ad quem, qua expellit oppositum, motus huiusmodi dicitur sumere speciem.

Sic autem esse in proposito patet ex primo articulo huius quaestionis, ubi dictum est quod iustificatio dupliciter fieri potest: scilicet per modum simplicis generationis ex negatione iusti ad faciendum iustum; et per modum motus de contrario in contrarium, de culpa in iustitiam. Quando primo modo fit, terminus ad quem est sola iu-

stitia: quando secundo modo fit, terminus ad quem est iustitia expellens culpam. Et quia ex hoc habet ultimam differentiam iustificatio ista, per quam differt a iustificatione etiam compari; ideo ex hac iustificatio impii dicitur sumere speciem, sicut motus a suo termino.

Et ex hoc solvitur argumentum litterae. Quia ad iustificationem impii concurrit remissio culpae ut substantia eius non absolute, sed pro quanto speciem habet motus ex termino. Et quia plura alia ad iustificationem requiruntur, ideo remissio connumeratur aliis.

V. In responsione ad secundum eiusdem sexti articuli, dubium occurrit de intentione Auctoris: an intendat quod gratiae infusio et remissio culpae sint idem secundum substantiam, et distinguantur secundum terminos; an intendat quod sint, conveniant et distinguantur sicut generatio et corruptio, cum generatio unius est corruptio alterius.

Ratio dubii est quia in littera utrumque dicitur: et utrumque simul verum esse non potest. Nam cum ex aqua fit ignis, sunt ibi simul duae mutationes secundum substantiam, et quatuor termini: altera est generatio de non-esse ad esse ignis; altera est corruptio de esse in non-esse aquae. Et si sic est in proposito, non est idem secundum substantiam gratiae infusio et remissio culpae. Et si non est sic, non differunt et conveniunt ut generatio et corruptio, ut in littera dicitur.

VI. Ad hoc dicitur quod hic oportet cautum esse, ne divertamus de uno in aliud, et fallamur. Nam distinguere oportet de generatione et corruptione ut sunt actiones, et ut sunt mutationes. Si namque est sermo de actione generativa et corruptiva, sic dicendum est quod est eadem secundum substantiam, et distinguitur secundum terminos. Eadem namque actio est qua calidum generat calorem et corrumpit frigus, scilicet calefactio: quae inquantum terminatur ad expulsionem frigoris, dicitur corruptio active; et inquantum terminatur ad calorem, dicitur generatio active. Et ad hunc sensum directe tendit littera: quoniam tam gratiae infusio quam remissio culpae actionem significat, illa generativam, ista expulsivam.

Si autem esset sermo de generatione et corruptione ut sunt mutationes, tunc dicendum est quod non est simile de eis et de propositis. Nam generatio et corruptio, ut dictum est *, sunt duae mutationes inter quatuor terminos. In iustificatione autem impii est una sola mutatio inter duos terminos, scilicet de culpa ad gratiam seu iustitiam. Et ratio est quia culpa non est aliquid positivum, a cuius esse ad non-esse oporteat esse mutationem quae est corruptio: sed est privatio gratiae, ut dictum est *.

* Num. V. — * Art. praeced., Comment. n. II. — * Conclus. I.

VII. Et quoniam Scotus, in Quarto, dist. XVI, qu. II *, hoc impugnat, afferendae sunt duae rationes suae, ut veritas magis elucescat. Arguit primo. Idem simpliciter non potest plurificari et non plurificari, et hoc accipiendo terminos uniformiter. Sed remissio culpae plurificatur: consecutio gratiae non plurificatur. Ergo. – Probatur minor: quia cuilibet culpae respondet propria remissio. Probatur: quia potest remissio unius separari ab altera: puta si non commisisset tot culpas.

Secundo, sic. Idem non separatur ab eodem, et hoc uniformiter sumendo terminos. Sed expulsio culpae et acquisitio gratiae separantur ab invicem: ut patet ex eo quod gratia datur innocentibus angelis et Adae in principio; et Deus potest, de potentia absoluta, parcere absque infusione gratiae. – Reliquas rationes Scoti attulimus superius *, de oppositione terminorum, scilicet gratiae et culpae; et remissionis culpae absque gratia.

* Art. 2, Comment. n. IX: art. 5, Comment. n. I.

VIII. Sed haec parum etiam apparentiae habent, apud exercitatos et discernentes quod non est de rerum omnium identitate par ratio utrinque: sed quaedam sunt quae ita se habent quod, etsi unum possit absolvi ab altero, illud tamen alterum non potest absolvi ab illo; et non solum non potest absolvi, sed concurrit in identitatem realem cum illo. Animal enim licet possit esse sine homine, homo tamen non potest esse sine animali; ita quod oportet quod sit idem quod animal. Et albedo potest esse sine hoc quod sit intensa: intensus tamen gradus albedinis non potest esse sine ea, et identificatur illi. Et quod ad propositum facit, illuminari potest absolvi ab exitu a tenebra: exire tamen a tenebris non potest absolvi ab illuminari. Unde sicut illuminari absolute est mutatio ex non lumine ad lumen; illuminari autem tenebrosum est mutatio ex lumine privative in lumen, et est una mutatio simplex de tenebra ad lumen inter duos tantum terminos, scilicet privationem et formam; simplex namque negatio contracta ad privationem, eundem constituit terminum a quo: ita in proposito consecutio gratiae, absolute loquendo, est mutatio de simplici negatione gratiae ad gratiam, et potest absolvi ab exitu a culpa, sed non e converso, exire quippe a culpa impossibile est nisi consequendo gratiam; ita quod est una mutatio exire a culpa et consequi gratiam, inter duos terminos, scilicet culpam, quae est privatio contraria gratiae, et gratiam; nec sunt duo termini a quo negatio gratiae et privatio gratiae, sed privatio contrahit negationem, et constituit unum terminum a quo.

Et per hoc patet quid dicendum sit ad quaestionem qua quaeritur utrum in infusione gratiae et remissione culpae sit una simplex mutatio inter duos tantum terminos formaliter oppositos; ut praedeclaratum fuit *.

IX. Et ad obiectionem primam Scoti * dicitur quod remissio culpae non multiplicatur secundum per se terminum: quia ut dictum fuit *, omne peccatum convenit cum alio in aversione. Sed multitudo est in terminis per accidens. Quod non inconvenit.

* Num. VI. — * Cf. num. VII. — * Art. praeced., Comment. n. III.

Potest etiam dici quod idem, inquantum idem, inconvenit multiplicari et non multiplicari: sed inquantum aliquo modo differens est a seipso, potest multiplicari et non multiplicari. Et sic est in proposito. Quia exitus a culpa, inquantum est idem consecutioni gratiae, scilicet inquantum est eadem mutatio secundum substantiam, non habet hoc quod multiplicatur et non multiplicatur: sed inquantum est aliquo modo differens ab ea, idest a seipsa ut identificatur illi. Differt enim in hoc, quod se tenet ex parte termini a quo, illa vero ex parte termini ad quem. Et sic potest multiplicari ex hac parte, et non multiplicari ex parte alia.

X. Ad secundum dicitur quod idem realiter et convertibiliter, impossibile est separari: sed quae sunt idem realiter et non convertibiliter, possunt separari ex parte qua non est convertibilitas; ut patet de animali et homine, albedine et albedine intensa, etc. Et sic est in proposito, ut patet ex dictis *.

* Num. VIII.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI, VEL SUCCESSIVE

IV *Sent.*, dist. XVII, qu. 1, art. 5, qu^a 2, 3; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 2, ad 10; art. 9.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia ut dictum est *, ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui praeexigit deliberationem consilii, ut supra * habitum est. Cum igitur deliberatio discursum quendam importet, qui successionem quandam habet, videtur quod iustificatio impii sit successiva.

* Art. 3. — * Qu. XV, art. 3.

2. PRAETEREA, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est

simul multa intelligere in actu [α], ut in Primo * dictum est. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

* Qu. LXXXV, art. 4.

3. PRAETEREA, forma quae suscipit magis et minus, successive recipitur in subiecto: sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra * dictum est. Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad iustificationem impii requiratur gratiae infusio, videtur quod iustificatio impii non possit esse in instanti.

* Qu. CXII, art. 4.

4. PRAETEREA, motus liberi arbitrii qui ad iustificationem impii concurrit, est meritorius: et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra * dicetur. Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo iustificatio est tota simul.

* Qu. CXIV, art. 2.

5. PRAETEREA, si gratia infundatur animae, oportet dare aliquod instans in quo primo animae insit. Similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpae subiaceat. Sed non potest esse idem instans: quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia: inter quae, secundum Philosophum, in VI *Physic.* *, oportet esse tempus medium. Non ergo iustificatio fit tota simul, sed successive.

* Cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.

SED CONTRA EST quod iustificatio impii fit per gratiam Spiritus Sancti iustificantis. Sed Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum; secundum illud *Act.* II *: *Factus est repente de caelo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis;* ubi dicit Glossa * quod *nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia.* Ergo iustificatio impii non est successiva, sed instantanea.

* Vers. 2.

* Interlin. ex Ambros.

RESPONDEO DICENDUM quod tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione: per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur *. Gratiae autem infusio [β] fit in instanti absque successione. Cuius ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae: et eadem ratione, quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra * quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animae, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem huiusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiae, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra * dictum est. Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua disproportio [γ] eius quod in materia resistit, ad virtutem agentis: et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam: et multo magis liberum arbitrium hominis, cuius motus potest esse instantaneus secundum naturam *. Sic igitur iustificatio impii fit a Deo in instanti.

* D. 678.

* Qu. CXII, art. 2.

* Ibid., ad 2.

* D. 746.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod motus liberi arbitrii qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via in iustificationem: sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut in Primo * dictum est, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum: sicut simul intelligimus subiectum et praedicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum, ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhaerere. Et ideo liberum arbitrium in iustificatione impii simul detestatur peccatum et convertit se ad Deum: sicut etiam corpus simul, recedendo ab uno loco, accedit ad alium.

* Loc. citato in arg.; et qu. LVIII, art. 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus inesse potest: sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiae vel subiecti, ut dictum est *.

* In corpore.

AD QUARTUM DICENDUM quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam: sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod iustificatio impii sit successiva.

AD QUINTUM DICENDUM quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quae subiacent tempori, et aliter in his quae sunt supra tempus. In his enim quae subiacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subiecto inest *: est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma sequens [δ] inest materiae vel subiecto. Cuius ratio est quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate: eo quod instantia non consequenter se ha-

* D. 647, 744.

α) *in actu.* – Om. EK.
β) *Gratiae autem infusio.* – *Gratia autem* E.
γ) *disproportio.* – *improportio* sB, *proportio* cet. et *a.* – Pro *propter*, *per* codices.
δ) *sequens.* – *subsequens* Pa.

beant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI *Physic.* * Sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto [ε] tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae: et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus.

* Cap. I, n. 2, 3. - S. Th. lect. I.

Sed in his quae sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum, puta in angelis, talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto *, sicut et ipsa quae mensurantur non sunt continua *, ut in Primo ** habitum est. Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur: nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quae hoc requirebat.

* D. 128.
* D. 118.
** Qu. LIII, art. 3.

Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori: inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum [ζ] phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in Primo * dictum est. Et ideo iudicandum est, secundum hoc, de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum: ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest, in toto autem tempore praecedenti inerat culpa.

* Qu. LXXXIV, art. 7.

ε) *toto.* – Om. E.

ζ) *secundum.* – Om. E.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo septimo eiusdem quaestionis centesimaedecimaetertiae, nota duas radices ex philosophia: alteram, unde provenit quod forma non fiat in instanti; alteram, unde provenit quod agens egeat tempore ad disponendam materiam sufficienter pro forma. Et prima in duobus simul iunctis consistit: scilicet indispositione subiecti, et indigentia temporis ad disponendum. Secunda autem in uno: scilicet improportione * resistentis indispositionis ad virtutem agentis disponentis. Et est sermo de forma permanente: de successiva namque nulla est quaestio, quia implicat eam esse in instanti. – Et quoniam hae radices causae propriae dictorum effectuum acceptantur, ideo Auctor, utens Posterioristica doctrina, *Si affirmatio est causa affirmationis* etc. *, ex negatione harum causarum concludit gratiam infundi in instanti.

* *in dispositione ... in proportione* P et ed. 1514.
* Aristot. *Anal. Poster.*, lib. I, c. XIII, n. 8. - S. Th. lect. XXIV.

II. In responsione ad secundum, adverte quod non dicitur quod unico actu liberum arbitrium moveatur in Deum et peccatum: sed quod simul, secundum quod unum est ratio alterius. Exemplum autem de intellectu plus dicit quam oporteat, quia dicit etiam unitatem actus: sed abundans cautela non nocet.

III. In responsione ad tertium, adverte maximam negativam ex doctrina antedicta *, quod suscipere magis et minus non est ratio quare formam oportet fieri successive. Et probat hoc Auctor ex lumine. Et hinc habes quam falsa sit illa propositio: Nulla latitudo formae acquiritur aut deperditur in instanti. Patet enim quod non solum falsa est cum aliquid fit consecutive, puta cum calor fit consequendo formam ignis: sed etiam cum fit per se ut proprius terminus factionis, ut patet de lumine. Et rursus patet quod non solum est hoc verum de latitudine intensiva, sed etiam extensiva: ***contingit enim totum aliquod simul illuminari, immo et coagulari,*** inquit Philosophus, in *de Sensu et Sensato* *. Sed discussiones extravagantibus relinquamus quaestionibus: moralia prosequamur hic.

* Num. I.
* Cap. VI. - S. Th. lect. XVI.

IV. In responsione ad quintum, quae dicenda essent de tempore discreto, et quomodo loquendum est de eo secundum se, et quomodo coexistenter ad tempus nostrum, require in Commentariis super Prima Parte *. Quomodo autem datur primum esse gratiae quod est idem quod primum non-esse culpae, non est aliquid speciale, sed commune omni generationi permanentium. Ex hoc ergo habes quod liberum arbitrium in iustificationis instanti movetur in detestationem culpae, non quae est, sed quae immediate ante hoc fuit, et nunc primo non est.

* Qu. X, art. 5, Comm. n. XIII, XIV; qu. LIII, art. 3, Comm. n. XI, XII, XIV.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM GRATIAE INFUSIO SIT PRIMA ORDINE NATURAE INTER EA QUAE REQUIRUNTUR AD IUSTIFICATIONEM IMPII

IV *Sent.*, dist. XVII, qu. I, art. 4; *De Verit.*, qu. XXVIII, art. 7, 8.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod gratiae infusio non sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii. Prius enim est recedere a malo quam accedere ad bonum; secundum illud Psalmi XXXVI *: *Declina a malo, et fac bonum.* Sed remissio culpae pertinet ad recessum a malo: infusio autem gratiae pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

* Vers. 27.

2. Praeterea, dispositio praecedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quaedam dispositio ad susceptionem gratiae. Ergo naturaliter praecedit infusionem gratiae.

3. Praeterea, peccatum impedit animam ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpae et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii [α] in Deum, et quam infusio gratiae.

Sed contra, causa naturaliter est prior effectu. Sed gratiae infusio causa est omnium aliorum quae requiruntur ad iustificationem impii, ut supra * dictum est. Ergo est naturaliter prior.

* Art. praeced.

Respondeo dicendum quod praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii *, tempore quidem sunt simul, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est *: sed ordine

* Cf. arg. 3; et art. 6.
* Art. praeced.

α) *in peccatum... arbitrii.* – Om. PAL; *et ante quam* om. P.

naturae unum eorum est prius altero. Et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum, motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae.

Cuius ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiae, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio, ut dictum est supra *; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem vel finis motus est remissio culpae, ut ex supradictis * patet. Et ideo naturali ordine primum in iustificatione impii est gratiae infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum (propter hoc enim ille qui iustificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum: unde motus liberi arbitrii in Deum, praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius); quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est *.

[* Art. 6.] [* Art. 1, 6.] [* Ibid.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum: prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abiicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis, est e converso. Agens enim per formam quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium: sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso: nam prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis. – Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem: gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptionis iustitiae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae: sequitur tamen actionem agentis, per quam [β] etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit, in II *Physic.* *, in motibus animi omnino praecedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis: sed in exterioribus motibus remotio impedimenti praecedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturae ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

[* Cap. ix, n. 3. - S. Th. lect. xv.]

β) *quam.* – *quem* EF.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo eiusdem quaestionis, in responsione ad primum, nota ingenium et reverentiam Auctoris. Nam primo, computando tantum quatuor quae numerari solent in iustificatione impii, et indistincte accipiendo gratiam cum per se et necessario consequentibus donis ex parte termini ad quem, solvit argumentum de prioritate gratiae respectu remissionis peccatorum aut e contra. – Deinde, distinguendo inter donum gratiae, quod dictum est * esse in essentia animae, et donum iustitiae consequentis gratiam, quod dictum est in primo articulo huius quaestionis esse terminum ad quem in iustificatione impii, aliter solvit, quasi quintum adiungens praedictis quatuor, non noviter adinventum, sed ipsam iustificationem, quae a iustitiae dono terminante dicta est, consequens: ut sic iustificatio impii ex parte termini ad quem, sit quintum integrans iustificationem impii. Et sic ordo naturalis in iustificatione impii est quod primo est infusio gratiae; secundo, motus liberi arbitrii in Deum; tertio, motus liberi arbitrii in peccatum; quarto, consecutio iustitiae; quinto, exclusio culpae.

[* Qu. cx, art. 4.]

II. Et ut melius penetres ordinem hunc, adverte quod actio Dei infusiva gratiae impio, habet quasi duo officia: quia est inductiva, et expulsiva. Et si actio sine medio motu liberi arbitrii per modum naturalium actionum sortiretur effectum, ut in infantibus contingit baptizatis; tunc ad gratiae infusionem duo tantum consequerentur, scilicet iustitia et remotio culpae, primum ex primo officio, secundum ex secundo. Sed quoniam in adultis non sortitur effectum per modum actionis naturalis, sed medio libero arbitrio, ut omnia fiant suaviter, ad infusionem gratiae consequuntur quatuor: duo ex primo officio, scilicet motus liberi arbitrii in Deum, et consecutio iustitiae; et duo ex secundo officio, scilicet motus liberi arbitrii in peccatum, et expurgatio a peccato. Ita quod gratia causat duos motus: alterum per modum liberi arbitrii, quasi imperando ei accessum ad Deum et recessum a peccato; alterum per modum naturae, quasi exequendo inductionem iustitiae et remissionem peccati. Et quoniam totus ordo medii praecedit naturaliter ordinem tertii; et totus ordo imperii prior naturaliter est toto ordine executionis: idcirco consecutionem iustitiae, quae terminus ad quem in executione istius motus est, quarto loco, post totum motum liberi arbitrii, locavi. Et sic ponitur iustitia terminus ad quem, et culpa terminus a quo iustificationis impii, ut in littera dicitur: et gratia causa utriusque, scilicet adeptionis et remissionis.

III. In responsione ad secundum, dubium occurrit, quia Auctor videtur aequivocare, aut male probare quod dispositio liberi arbitrii sequitur gratiae infusionem, quia dispositio subiecti sequitur actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Nam in communi loquendo, actio agentis est duplex: una inductiva formae; et altera dispositiva, ubi opus est dispositione. Et constat quod dispositio subiecti sequitur actionem dispositivam, non actionem inductivam. Ubi autem non est opus dispositione, ut in illuminatione, actionem agentis nulla sequitur dispositio.

In speciali quoque proposito loquendo, actio Dei est duplex: scilicet infusio gratiae, et gratuita Dei motio. Prima inducit formam gratiae: secunda praeparat seu disponit ad gratiam, ut patet ex supradictis *. Et sic dispositio ad gratiam sequitur actionem agentis, idest gratuitam Dei motionem: praecedit autem naturae ordine actionem agentis, idest infusionem gratiae. Cuius oppositum in littera dicitur.

[* Qu. cix, art. 6.]

IV. Ad hoc dicitur quod, si gratiae donum habituale

perficeret solum per modum naturae, idem esset iudicium de infusione gratiae et dispositione ad illam, et aliis actionibus, formis et dispositionibus naturalibus; et oporteret ponere, secundum naturae leges, aliam actionem inductivam formae, et aliam dispositivam. Sed quia iam * declaratum est quod gratia operatur utroque modo, scilicet et per modum liberi arbitrii et per modum naturae; ideo infusio gratiae gratum facientis, inquantum operatur per modum liberi arbitrii, gratuite movet liberum arbitrium ad actus duos antedictos *, et sic praevenit et eosdem ut informatos gratia, et seipsam gratiam ut gratum facientem; ita quod non solum simul, sed unica actione Deus, infundendo gratiam, gratuite movet et gratum facit. Et inquantum gratuite movet liberum arbitrium, disponit simul et dispositum reddit per liberum arbitrium hominem ad gratiam: quoniam ipso actu liberi arbitrii homo redditur subiectum praeparatum et coaptatum gratiae, cuius opposito actu posuerat obicem gratiae. Et haec praeparatio est quae superius in qu. CXII, art. 2, ad 1, dicta est meritoria. – Nec obstat his quod quandoque gratuita Dei motio sit non per gratiam gratum facientem: potest namque et per ipsam, et sine ipsa Deus gratuite movere.

* Num. II.

* Cf. num. I, II.

Hanc autem quam diximus, esse mentem Auctoris, ex eo patet quod non dicit dispositionem naturae ordine sequi actionem agentis quamcumque, sed eam *per quam etiam subiectum disponitur:* quasi diceret quod actionem quae non solum est inductiva sed etiam dispositiva, dispositio subiecti sequitur. Et sic nihil restat ambiguum.

ARTICULUS NONUS

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII SIT MAXIMUM OPUS DEI

Part. III, qu. XLIII, art. 4, ad 2; IV *Sent.*, dist. XVII, qu. I, art. 5, qu^a 1, ad 1, 2; dist. XLVI, qu. II, art. 1, qu^a 3, ad 2; *In Ioan.*, cap. XIV, lect. III.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustificatio impii non sit maximum opus Dei. Per iustificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viae. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriae, quae maior est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est maius opus quam iustificatio impii.

2. PRAETEREA, iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis; ut patet in I *Ethic.* * Ergo maius opus est creatio caeli et terrae quam iustificatio impii.

* Cap. II, n. 8. - S. Th. lect. II.

3. PRAETEREA, maius est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid: unde nihil potest cooperari agenti. Sed in iustificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, idest ex impio iustum: et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est*. Ergo iustificatio impii non est maximum opus Dei.

* Art. 3.

SED CONTRA EST quod in Psalmo CXLIV * dicitur: *Miserationes eius super omnia opera eius.* Et in collecta * dicitur: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas.* Et Augustinus dicit * exponens illud Ioan. XIV **, *Maiora horum faciet,* quod *maius opus est ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram.*

* Vers. 9.
* Dom. X post Pentecost.
* Tract. LXXII in Ioan.
** Vers. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. – Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis. Et ideo Augustinus, cum dixisset quod *maius est quod ex impio fiat iustus, quam creare caelum et terram,* subiungit: *Caelum enim et terra transibit: praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit.*

Sed sciendum est quod aliquid magnum dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quantitatem absolutam. Et hoc modo donum gloriae est maius quam donum gratiae iustificantis impium. Et secundum hoc, glorificatio iustorum est maius opus quam iustificatio impii. – Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis: sicut dicitur mons parvus, et milium magnum. Et hoc modo donum gratiae impium iustificantis est maius quam donum gloriae beatificantis iustum: quia plus excedit donum gratiae dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est iustificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: *Iudicet qui potest, utrum maius sit iustos angelos creare quam impios iustificare. Certe, si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo nono eiusdem quaestionis, duo nota. Primo, quod iustificationem impii, quae consistit, ut est dictum *, in gratiae infusione originaliter et principaliter, Auctor distinguit contra creationem, quia ex impio fit iustus, et quia in adultis cooperatur motus liberi arbitrii. Quod pro tanto notandum dixerim, ut non gratiam creari apud Auctoris doctrinam, confirmem *. – Secundo, tene ante oculos tuos semper die noctuque, quod bonum gratiae unius est melius quam bonum naturae totius universi: ut continue videas damnationem imminentem non existimanti tantum bonum oblatum.

* Art. 7.

* Cf. qu. CX, art. 2, ad 3; qu. CXII, art. 1, Comment.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII SIT OPUS MIRACULOSUM

Part. I, qu. cv, art. 7, ad 1; II *Sent.*, dist. xviii, qu. 1, art. 3, ad 2; IV, dist. xvii, qu. 1, art. 5, qu[a] 1.

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt maiora non miraculosis. Sed iustificatio impii est maius opus quam alia opera miraculosa; ut patet per Augustinum in auctoritate inducta *. Ergo iustificatio impii est opus miraculosum.

* Art. praeced., arg. *Sed contra.*

2. PRAETEREA, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturae, est opus miraculosum: sicut cum illuminat caecum, vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus, iustificando hominem, moveat eum in bonum, videtur quod iustificatio impii sit miraculosa.

3. PRAETEREA, sicut sapientia est donum Dei, ita et iustitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine ᵅ studio sapientiam assequatur a Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius iustificetur a Deo.

SED CONTRA, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed iustificatio impii non est supra potentiam naturalem: dicit enim Augustinus, in libro *de Praedest. Sanct.* *, quod *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem* ᵝ *gratiae est fidelium.* Ergo iustificatio impii non est miraculosa.

* Cap. v.

RESPONDEO DICENDUM quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri. Quorum unum est ex parte potentiae agentis: quia sola divina virtute fieri possunt. Et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in Primo * dictum est. Et secundum hoc, tam iustificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

* Qu. cv, art. 7.

Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa: quia naturaliter anima est gratiae capax; *eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam*, ut Augustinus dicit *.

* *De Trin.* lib. XIV, cap. viii.

Tertio modo, in operibus miraculosis invenitur aliquid praeter solitum et consuetum ordinem causandi effectum: sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, praeter solitum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Et quantum ad hoc, iustificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et ᵞ postmodum ad perfectam deveniat: quia *caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit *. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet * ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur: sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli, tanquam miraculosa, in Ecclesia commemoratur celebriter *.

* Ep. CLXXXVI, al. CVI, cap. iii.
* D. 491.
* D. 985.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod quaedam miraculosa opera, etsi sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen praeter consuetum ordinem talium effectuum. Et ideo plus habent de ratione miraculi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum proiiceretur: sed quando ᵟ hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est hoc facere. Iustificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus: sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo iustificatio impii a Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

AD TERTIUM DICENDUM quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere ᵋ a Deo per proprium ingenium et studium *: et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam iustificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

* D. 1105.

α) *sine.* – *finito* ACDEGLpBH, *sine aliquo* sB.
β) *autem.* – *fidem quemadmodum habere caritatem* addit P.
γ) *et.* – *ut* P.
δ) *quando.* – *quandoque* Pa.
ε) *acquirere.* – *accipere* EFK.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo decimo eiusdem quaestionis, dubium triplex occurrit. Primum est circa illud: *Anima naturaliter est capax gratiae.* Videtur enim quod secundum praesentem doctrinam, in anima sit potentia naturalis ad gratiam, ac per hoc ad fidem et alia huiusmodi. Cuius oppositum in Prima Parte * diximus, contra Scotum.

* Qu. 1, art. 1, Comment. n. vii sqq.

II. Secundum est circa illud, quod gratia non est super naturalem potentiam impii, sicut vita supra potentiam in corpore mortuo. Sicut enim in corpore mortuo est potentia remota ad vitam, et non propinqua; ita in anima impia est potentia remota ad gratiam, et non propinqua. Immo magis vita est in potentia naturali talis corporis, quam gratia in potentia naturali animae impiae: quia illud potest per multas transmutationes reduci in vitam ab agente naturali, gratia vero non.

III. Tertium est in responsione ad secundum, circa illud,

quod non est simile de illuminatione caeci et iustificatione impii. Quoniam expresse Auctor in III *Contra Gent.*, cap. CLXI, dicit quod iustificatio impii est supra id quod ordo rerum exigit; et ideo, sicut Deus non omnes caecos illuminat, ita non [omnes] impios iustificat. Hic autem, argumento secundo, quod hoc tangit, vult secundum ordinem rerum ipsam iustificationem fieri; et propterea non esse miraculum. Aut ergo hic, aut ibi, a vero declinat.

IV. Ad evidentiam horum, sciendum est quod, cum commune sit omni formae non habere materiam ex qua constat, cum de potentia naturali ad formam quaestio est, non nisi de materia in qua, est sermo. Verum huiusmodi materia in qua dupliciter potest se ad formam habere. Nam quandoque est non solum in qua fit et est forma, sed est materia ex qua educitur forma. Et tunc est potentia naturalis ad formam, utpote ex sua potentia educendam.

Quandoque autem est solum materia in qua fit et est, non autem ex qua educitur. Et hoc adhuc contingit dupliciter. Uno modo, sic quod, licet forma non educatur de potentia materiae, dispositio tamen propria ad formam educitur de potentia materiae per naturale agens. Et tunc est etiam potentia naturalis ad formam. Et hoc modo est in corpore organico potentia naturalis ad animam intellectivam. Alio modo, sic quod propria dispositio educatur de potentia subiecti, sed non per agens naturale, claudendo sub naturali agente totum ordinem naturae. Et tunc est potentia quodammodo naturalis, et quodammodo non naturalis. Quoniam ex eo quod etiam propria dispositio ad formam excedit facultatem naturalis motivi talis potentiae, sequitur quod potentia ad talem formam sit supra potentiam naturalem illius: ex eo autem quod illa dispositio educibilis est de potentia propria, quandam naturalitatem habet.

V. Et hoc modo potentia animae ad gratiam est quodammodo naturalis, pro quanto actus liberi arbitrii quo praeparatur ad gratiam, educitur de potentia naturali liberi arbitrii. Est autem supernaturalis, pro quanto actus ille, ut dispositio ad gratiam, a sola gratuita Dei motione esse potest; et forma ipsa, scilicet gratia, supremi ordinis est, super totum naturae ordinem, ut in praecedenti articulo, ad 2, habes. Et quia medium nunc hoc, nunc illud induit extremum; ideo potentia animae ad gratiam quandoque naturalis, quandoque non naturalis, sed obedientialis aut supernaturalis vocatur. Simpliciter autem non est naturalis: quoniam ad res supremi ordinis est. Sed deficit a ratione miraculi iustificatio, propter illud naturalitatis quod est in anima, praecipue a theologo considerata; qui, quoniam Deus ab initio instituit creaturam rationalem ad hunc supremum ordinem elevandam per sua etiam opera, ideo ut naturale hoc accipit; quod non acciperet si Deus solum naturalem ordinem rerum creasset ac instituisset. Et per hoc patet responsio ad primum dubium *. * Cf. num. I.

VI. Ad secundum * dicitur quod inter mortuum seu caecum et impium hoc interest, quod in impio est velut potentia occupata sub altero contrario, sicut potens calefieri actu frigidum existens: in mortuo autem aut caeco non est potentia sub altero contrario, sed omnino non est potentia, quia de privatione ad habitum non est regressus nisi per resolutionem ad primum. Unde obiectio nihil obstat: quia de potentia propinqua est sermo, quamvis occupata; non de potentia remota per resolutionem ad ultimum. * Cf. num. II.

VII. Ad tertium demum dubium * dicitur quod duplex ordo est hic considerandus: scilicet ordo meritorum nostrorum secundum iustitiam, et ordo causandi. Si attendimus ad ordinem iustitiae, sic praeter rerum ordinem fit iustificatio impii: intantum ut in praecedenti articulo dictum sit quod plus excedit donum gratiae proportionaliter impium, quam donum gloriae iustum. Et iuxta hunc ordinem Auctor loquitur in libro *Contra Gent.*, in loco allegato. — Si autem consideretur ordo causandi iustificationem ipsam, sic, ut in littera dicitur, quandoque fit secundum consuetum cursum causandi ipsam, quandoque supra ipsum. Et iuxta hunc ordinem locutus est hic Auctor. Et quia ratio miraculi attenditur iuxta superexcessum ordinis causandi, et non iuxta superexcessum ordinis iustitiae tantum; ideo hic negatur esse miraculum iustificationem impii, quod tamen conceditur de illuminatione caeci, quia ordo causandi ibi mutatur. * Cf. num. III.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUARTA

DE MERITO

IN DECEM ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cxiii, Introd.

DEINDE considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis *.

Et circa hoc quaeruntur decem.

Primo: utrum homo possit aliquid mereri a Deo.

Secundo: utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam.

Tertio: utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno.

Quarto: utrum gratia sit principium merendi mediante caritate principaliter.

Quinto: utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Sexto: utrum homo possit eam mereri alii.

Septimo: utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.

Octavo: utrum possit sibi mereri augmentum gratiae vel caritatis.

Nono: utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.

Decimo: utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMO POSSIT ALIQUID MERERI A DEO

Supra, qu. xxi, art. 4; III *Sent.*, dist. xviii, art. 2.

α
β
* Cap. xiv, n. 4. - S. Th. lect. xiv.
** Vers. 10.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod [α] debet. Sed *per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter* [β] *recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus;* ut etiam Philosophus dicit, in VIII *Ethic.* * Unde et Luc. xvii ** dicitur: *Cum omnia quae praecepta sunt, feceritis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

* Vers. 7.

2. PRAETEREA, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo: dicitur enim *Iob* xxxv *: *Si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

* Vers. 35.

3. PRAETEREA, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor: unde dicitur *Rom.* xi *: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

* Vers. 16.

SED CONTRA EST quod dicitur Ierem. xxxi *: *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod pro merito redditur. Ergo videtur quod homo possit a Deo mereri.

RESPONDEO DICENDUM quod meritum et merces ad idem referuntur: id enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiae; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus iustitiae. Iustitia autem aequalitas quaedam est; ut patet per Philosophum, in V *Ethic.* * Et ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter aequalitas: eorum vero quorum non est simpliciter aequalitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiae modus potest esse, sicut dicitur quoddam ius paternum vel dominativum, ut in eodem libro Philosophus dicit *. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis. In quibus autem est secundum quid iustum, et [γ] non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiae ratio: sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino.

* Cap. iii, n. 3. - S. Th. lect. iv.
* Cap. vi, n. 4. - S. Th. lect. xi.
γ

Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas: in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum [δ] esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam *: inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis *: ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem [ε], ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo

δ
* D. 803.
* D. 889a.
ε

α) *quod.* – *quae* ABCDEHIsL.
β) *sufficienter.* – Om. EF.
γ) *et.* – *et operationes* E; idem om. *etiam non simpliciter*; F om. *et mercedis... ratio meriti.*
δ) *ad Deum.* – *a Deo* P.
ε) *quasi mercedem.* – Om. EF, *quasi* om. G.

sunt ordinatae. Differenter tamen: quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum quod homo inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur. Alioquin actus iustitiae quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, idest manifestationem suae bonitatis: quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus ζ, nihil ei accrescit, sed nobis. Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur. ζ

Ad tertium dicendum quod, quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis *, sed sibi ipsi: inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. * D. 431.

ζ) *colimus*. – *cognoscimus* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo primi articuli quaestionis centesimaedecimaequartae et ultimae, adverte tres terminos: ly *homo*, ly *mereri*, ly *a Deo*. Nam sermo est de homine: et non de homine adoptato in filium Dei, non de homine in statu peccati vel gratiae, sed absolute.

Mereri autem primo in servitiis inventum videtur, quibus mercedem merentur, in quibus primo merces nominata apparet. Unde et mercenarii dicti sunt qui ut mereantur mercedem, serviunt. Verum a servitiis ad obsequia et beneficia extensum experimur, dum et obsequentes et benefacientes benemeritos de nobis seu republica vocamus. Et cum multipliciter meriti ratio contingat, hic sumitur in communi, ut comprehendit sub se meritum congrui et condigni.

Et quia experientia testatur aliquem communi iudicio mereri bonum aliquod propter sua opera, vel poenam aliquam, sed non a me vel illo; ideo adiungitur ly *a Deo*, ut determinetur retributor mercedis. Est igitur sensus tituli: Utrum homo possit aliquid facere cui debeatur merces a Deo.

II. In corpore articuli adverte quod, in communi loquendo, in merito concurrunt quatuor: scilicet persona merens seu merita, ipsum meritum, merces, et persona reddens mercedem. Et licet ista quatuor exequantur non solum meritum sed praemium, tamen ordo ad haec omnia exigitur ad rationem meriti. Oportet enim meritum esse alicuius ut merentis, et alicuius ut debitae mercedis, et ad aliquem redditorem mercedis: frustra enim operatur et laborat quis pro mercede a nullo habenda. Exhibitio autem meriti et redditio mercedis actus ad alterum sunt secundum aequalitatem rei ad rem, scilicet meriti ad mercedem et e converso. Ideo ad rationem meriti exigitur ratio iusti: quamvis non sufficiat, plus namque ad rationem meriti exigitur. Nam iusti et debiti ratio sine libero arbitrio inveniuntur in rebus: iustum namque est aquilae naturae ut habeat rostrum, homini ut habeat manus, et gravibus et levibus ut sint in locis suis, feminino sexui ut iungatur masculo, etc.; et haec sunt debita illis. Sed ad rationem meriti exigitur voluntarium: nullus enim meretur aut demeretur naturalibus, vel invitis passionibus, vel accidentibus. Et quoniam iustum inter duos est, et ad diversos diversimode; et voluntarium, nisi ad aliquem alterum ordinetur, nullum alterum respicit: ideo ratio meriti ex ratione iusti voluntarii et ordinis ad alterum integrari dicitur in littera, dum primo de iusto, inde de praeordinatione Dei, et demum de libero arbitrio intentum concluditur.

III. Et quoniam in speciali de merito a Deo quaestio est, et redditor mercedis debitor est, et omnis debitor alicuius debitor est, et Deus nulli potest esse debitor nisi sibi; idcirco, sicut in rebus naturalibus Deus, dando manus homini, marem feminae, etc., dat debita rebus ex ordinatione sua, scilicet ipsius Dei, ac per hoc quasi sibi ipsi solvit debitum, et sic ibi est ratio iusti, ut in II *Contra Gent.*, cap. XXIX, habes diffuse; ita in redditione mercedis debitae merito humano, Deus non aliter potest constitui debitor nisi pro quanto ab ipsomet Deo praesupponitur ordinatus actus ille ad consequendum mercedem illam; sic enim Deus constituitur debitor sibi ipsi, et reddendo nobis mercedem, suae satisfacit ordinationi. Unde et paterfamilias redditurus mercedem operariis vineae, prius conduxit eos conventione vel promissione facta de mercede per seipsum *. Propter quod in littera Auctor rationem meriti humani impossibilem esse constituit nisi ex praeordinatione divina, ex qua meritorius actus habet quod respiciat Deum ut debitorem. * Matth. cap. XX.

IV. In eodem articulo, circa rationem iusti inventam in merito hominis apud Deum, adverte quod meritum tale, ultra respectus quos habet ad hominem merentem et Deum ut praeordinantem, habet duos alios: alterum ad mercedem, alterum ad redditorem mercedis. Et quidem si comparetur meritum hominis ad Deum, nunquam invenietur iustum simpliciter, ut in littera dicitur. Sed si comparetur meritum hominis ad mercedem debitam secundum se, sic non inconvenit inveniri iustum simpliciter: quoniam non inconvenit aequivalere meritum praemio reddendo, et ordinari a Deo actum meriti tanti valoris ad aequivalens praemium. Et quoniam merces reddenda a Deo, quantumcumque secundum se sit aequivalens merito, ut tamen redditur a Deo, excedit meritum hominis, cuius ad Deum non potest esse aequalitas simpliciter in aliquo; ideo simpliciter hominis ad Deum non potest esse meritum simpliciter, sed secundum proportionem, ut in littera dicitur; quamvis hominis ad ipsam mercedem absolute possit esse meritum simpliciter, sicut et iustum.

V. In eodem primo articulo, circa ordinationem divinam concurrentem ad rationem meriti apud Deum, dubium occurrit an talis praeordinatio divina fiat universaliter per communicatum principium operis meritorii: an ratio meritorii quandoque fiat per solam divinam ordinationem actus ad tale praemium. Sed quoniam in articulo tertio res haec in speciali de merito vitae aeternae discutienda est, ideo sat sit pro nunc scire dubitare; et notare quod id dicitur esse merces reddenda a Deo nostro merito, ad quod consequendum Deus dedit nobis virtutem operativam liberam.

VI. In eodem primo articulo adverte, novitie, quod praeordinationem divinam nostri actus in ratione meritorii, nec ab ipso Deo, nec ab alio retributore, oportet sortiri illam mercedem: ut patet in eo qui, aliquanto tempore perseverans in bono, obicem ponit praemio ante retributionis tempus. Et ratio est quia non omnis praeordinatio est praeordinatio praedestinationis, quae effectum infallibiliter consequitur: sed aliqua praeordinatio est providentiae non eventus, sed causae. Et propterea mater benemerita de filio, quandoque mercedem honoris debiti a filio, nec ab ipso filio sortitur; nec a Deo, qui praeordinavit matri benemeritae talem honorem deberi, fit ut filius honorem huiusmodi impendat. Et ex eadem radice evenit ut Iudas, post multa merita vitae aeternae, non consecutus fuerit eam. Nihil enim ex huiusmodi eventibus divinae ordinationi deperit.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ALIQUIS SINE GRATIA POSSIT MERERI VITAM AETERNAM

Supra, qu. cix, art. 5, et locis ibi citatis.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Illud enim homo a Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est *. Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem: unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia, absque gratia, mereri potest beatitudinem, quae est vita aeterna. [* Art. praeced.]

2. PRAETEREA, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est praeventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita; videtur quod eius opera sint apud Deum magis meritoria. Et ita, si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam aeternam, multo magis ille qui non habet.

3. PRAETEREA, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam aeternam possit a Deo mereri.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *Rom.* VI *: *Gratia Dei vita aeterna.* [* Vers. 23.]

RESPONDEO DICENDUM quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra * dictum est: unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturae corruptae, sicut est in nobis ante reparationem gratiae. Si ergo loquamur de homine quantum ad primum statum, sic una ratione non potest mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia *. Quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutem *. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae: quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius, secundum illud I *ad Cor.* II *: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae [α], nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. [* Qu. cix, art. 2.] [* D. 74.] [* D. 92.] [* Vers. 9.]

Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hac [β] secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quaedam Dei offensa excludens a vita aeterna, ut patet per supradicta *; nullus in statu peccati existens potest vitam aeternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors; secundum illud *Rom.* VI *: *Stipendia peccati mors.* [* Qu. LXXXVII, art. 3 sqq.; qu. CXIII, art. 2.] [* Vers. cit.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitae aeternae consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiae. Et hoc modo eius actus potest esse meritorius vitae aeternae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod homo sine gratia non potest habere aequale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita aequalitate operationis utrobique.

AD TERTIUM DICENDUM quod, quantum ad primam rationem inductam *, dissimiliter se habet in Deo et in homine. Nam homo omnem [γ] virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine. Et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum eius: quod Apostolus signanter exprimit, dicens *: *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest aliquis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo. [* In corpore.] [* Ad Rom., c. XI, vers. 35.]

Sed quantum ad secundam rationem, sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

α) *vitae aeternae.* – Om. E. – Pro *aliquod supernaturale donum, aliquid supernaturale divinum* ABCDGHL.

β) *hac.* – *hoc* Pla.

γ) *omnem.* – Om. PD.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN articulo secundo eiusdem quaestionis, dubium occurrit de superfluitate: quia Auctor in quaestione centesimanona * eundem articulum movit. [* Art. 5.]

Ad hoc dicitur quod non inconvenit diversis rationibus in diversis locis eandem quaestionem movere, ut unusquisque tractatus integer fiat. Haec ergo quaestio de merito vitae aeternae per gratiam, potest dupliciter occurrere. Primo, de merito huiusmodi ut habet rationem finis respectu gratiae. Et sic spectat ad quaestionem de necessitate gratiae, quae est necessitas ex suppositione, scilicet ad habendum tale quid: quae vocatur necessitas finis. Et hoc modo superius haec quaestio integravit tractatum de necessitate gratiae. – Secundo, de merito huiusmodi ut habet rationem effectus respectu gratiae. Et sic hic tractatur, ad integritatem tractatus de secundo effectu gratiae, quod est meritum: ut patet et ex initio tractatus huius, et praecedentis quaestionis.

II. In eodem articulo secundo adverte quod, quia nec ex titulo articuli, nec ex ratione allata in littera, habetur quod hic sit sermo de potentia Dei absoluta; sed titulus

est de potentia meritoria vitae aeternae, an sit propria gratiae, ita quod ipsa sola hoc possit inter creatas naturas (hoc est enim quaerere: An sine gratia etc.); ratio quoque litterae super divina providentia, quae statuit actum non ordinari ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, fundatur: ideo ex hoc loco nullus sumat esse doctrinam Auctoris quod homo sine gratiae habituali dono, per divinam potentiam, non possit mereri vitam aeternam. Dicet forte quispiam non esse contra Auctoris doctrinam quod homo, ex gratuita Dei ordinatione, absque habituali dono, mereatur per actum liberi arbitrii, puta opera pietatis, vitam aeternam.

III. In responsione ad tertium eiusdem articuli, dubium occurrit circa illud, scilicet quod *homo non potest mereri ab alio homine quem prius offendit, nisi ei satisfaciens reconcilietur*. Videtur enim hoc falsum. Nam potest quis operari pro eo quem offendit, ante reconciliationem, sic ut constituat eundem sibi debitorem ad reddendum mercedem: ut patet si ponamus Ioannem offendisse Petrum contumelia vel rapina, et postmodum, videns eiusdem Petri filium invasum ab inimicis ad mortem, liberet illum, periculo mortis seipsum exponens pro hoc. Constat namque quod tunc Ioannes meretur a Petro, quem prius offenderat: et tamen non erat sibi reconciliatus.

Praeterea, aliquis potest servire locando operas suas ei quem offendit contumelia vel furto, manente offensa: et meretur mercedem ab eo. Alioquin operarius qui servivit pro centum, posset privari ab illo propter furtum decem, vel propter contumeliam.

IV. Ad hoc dicitur breviter quod in his et similibus, licet non prius tempore, tamen prius natura intelligitur satisfactio et reconciliatio facta, quam meritum. Nam quia in maiore clauditur minus, Petro satisfecisse intelligitur Ioannes, qui pro eo vitam discrimini exposuit. Et sic meretur veniam ac amicitiam a Petro, a quibus offensa excludebat.

Ad secundum dicitur quod, quia offensa pro tanto excludit meritum, pro quanto excludit debitum mercedis ab offenso; si offensa praecedens non purgatur per sequens servitium, nunquam merebitur mercedem; sed servitium suum, per modum solutionis debiti, satisfacit in toto vel in parte. Si autem purgatur et abundat, iam redit primi argumenti solutio. Et sic homo ab homine offenso non potest mereri antequam satisfaciat.

Posset quoque dici ad hoc dubium unico verbo, quod Auctor intendat de merito apud amicum seu patrem, quale est meritum nostrum apud Deum: ut sic simile sit de Deo et homine offenso. Prima tamen responsio formalis est.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS POSSIT MERERI VITAM AETERNAM EX CONDIGNO

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 3; III, dist. XVIII, art. 2; *Ad Rom.*, cap. IV, lect. 1; cap. VI, lect. IV; cap. VIII, lect. IV.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam aeternam ex condigno.
* Vers. 18. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.* VIII *: *Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse
α meritoriae sanctorum [α] passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitae aeternae ex condigno.

* Vers. 23. 2. PRAETEREA, super illud *Rom.* VI *, *Gratia Dei*
* Ordin. ex Aug. *vita aeterna*, dicit Glossa *: *Posset recte dicere, « Stipendium iustitiae vita aeterna »: sed maluit dicere, « Gratia Dei vita aeterna », ut intelligeremus Deum ad aeternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris*. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

3. PRAETEREA, illud meritum videtur esse condignum quod aequatur mercedi. Sed nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderium nostrum excedit. Excedit etiam caritatem vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam aeternam ex condigno.

SED CONTRA, id quod redditur secundum iustum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita aeterna redditur a Deo secundum iudicium iusti-
* Vers. 8. tiae; secundum illud II *ad Tim.* IV *: *In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex*. Ergo homo meretur vitam aeternam ex condigno.

RESPONDEO DICENDUM quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inaequalitatem. Sed est ibi congruitas, propter quandam aequalitatem proportionis: videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.

Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic
est meritorium vitae aeternae ex condigno *. Sic * D. 883.
enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam;
secundum illud Ioan. IV *: *Fiet in eo fons aquae* * Vers. 14.
salientis in vitam aeternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso
iure adoptionis, secundum illud *Rom.* VIII *: *Si* * Vers. 17.
filii, et heredes.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod verbum Glossae [β] β
intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam aeternam, quae est mise-

α) *sanctorum*. – Om. EF.

β) *Glossae*. – *illius Glossae* Pa. – *aeternam* om. EF.

ratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum quod gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeternae: unde et dicitur esse *pignus hereditatis nostrae*, II *ad Cor.* I *. * Vers. 22. - Cf. ad Ephes., cap. I, vers. 14.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articuli tertii titulo, scito quod mereri ex condigno est mereri sic ut secundum iustitiam sibi debeatur: ita quod iniustum esset non reddi mercedem merito ex condigno. Unde et nomen accepit ab *aequa dignitate* meriti ad mercedem.

II. In corpore articuli, adverte quod illa duo, scilicet motio Spiritus Sancti et gratia, non sunt duae disparatae causae meriti, sed sunt causae subordinatae: motio quidem Spiritus Sancti ut actio causae primae, et gratia ut causa secunda operis inquantum meritorii. Movet enim Spiritus Sanctus hominem ad merendum mediante gratia: propter quod littera, de motione Spiritus Sancti loquens, affert illud Ioan. IV: *Fit in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Et intendit Auctor quod, quia opus elicitur a gratia, habet quod sit meritorium ex condigno ex utraque sui propria causa, scilicet prima et proxima. Nec altera superfluit: quoniam non sunt eiusdem ordinis.

III. Et contra primae quidem causae sufficientiam non occurrunt contradictores. Contra secundam autem occurrit
* Art. 1. Scotus, in I *Sent.*, dist. XVII, qu. I *, tenens quod actus elicitus a gratia non est meritorius simpliciter vitae aeternae; sed oportet quod, ultra hoc quod sit informatus gratia, sit acceptus Deo, idest ordinatus a Deo ad consequendam vitam aeternam. Et in tali ordinatione seu acceptione passiva compleri dicit rationem meriti ex condigno.

Arguitque primo, sic. Si actus ex solis intrinsecis agenti esset sic ordinatus ad beatitudinem, sequeretur quod Deus non posset ei qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem, nisi iniuste eam subtrahendo. Hoc est falsum. Ergo talis ordo est ex sola voluntate divina.

Secundo, sic. Praemium semper est maius bonum merito. Et iustitia stricta non reddit melius pro minus bono. Ergo actus meritorius non est dignus tali praemio ex bonitate quam habet ex suis principiis.

IV. Sed haec facile solvuntur. Nam ad primum dicitur quod iniuste subtraheretur merces, tempore debito, ei qui operatus est ex gratia. Et Deus, qui est debitor sibi ipsi, qui ordinavit, non per superadditam ordinationem, ut Scotus putavit, sed per ipsam gratiam, eius actum esse meritorium ex hoc ipso solo quod est a gratia, quod est talis naturae, sicut non potest contra seipsum facere, ita non potest subtrahere mercedem. Cum quo tamen stat quod potest etiam beatos omnes annihilare de potentia absoluta. Sed hoc est extra quaestionem praesentem.

Ad secundum dicitur quod liberalitas divina remunerans supra meritum, non adimit merito vim suam. Ex hoc namque quod Deus actui merenti gloriam ut unum, reddit gloriam ut duo, non adimitur actui illi quin meruerit secundum strictam iustitiam gloriam ut unum. Unde ratio illa non probat quod actus non sit meritorius: sed hoc, quod non sit meritorius totius praemii quod dat Deus, supposita tali liberalitate.

V. Et tu habes in littera pro doctrina s. Thomae auctoritatem Apostoli, *Si filii, heredes*, etc.: ubi potes fundare rationem. Quia filio obedienti et ut filio operanti, debetur hereditas paterna ex solo ipso iure stricto, ita quod non nisi iniuste potest privari. Sed sola gratia constituit filios Dei, seclusa quacumque ordinatione. Ergo. – Superflua quoque est superaddita ordinatio illa. Quoniam quidquid per illam fit, salvatur melius per motionem Spiritus Sancti mediante gratia. – Vilificat quoque gratiam positio illa, dum ei proprium opus subtrahit, scilicet meritum; et nos non posse per gratiam mereri nisi dispositive, ponit. Quae omnia aliena a theologia reali sunt.

Et tu potes scire hanc esse veram mentem Auctoris, ex doctrina eius in qu. XXI * superius, ubi ostensum est quod * Art. 4.
actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus moraliter, habet rationem meriti vel demeriti etiam apud Deum. Ex hoc namque sequitur quod ex hoc ipso quod actus est bonus, est ordinatus a Deo ad praemium: et hoc, ut ibi * * In resp. ad 3.
dicitur, *quantum est ex ratione actus;* nec oportet aliam ordinationem superaddere.

VI. In eodem articulo dubium occurrit quo pacto possit homo per gratiam mereri ex condigno vitam aeternam, cum inter Deum et creaturam quamcumque, multo minus quam inter patrem et filium, possit esse iustum simpliciter. Constat enim quod homo in gratia creatura pura est; et filius adoptivus non plus iusti sortitur apud patrem quam filius simpliciter; mereri autem ex condigno ad iustum simpliciter spectat.

Ad hoc dicitur quod opus meritorium ex gratia et Spiritu Sancto procedens, potest comparari ad Deum retributorem. Et sic, propter rationes allatas, solam rationem iusti dominativi seu paterni video; iuxta illud Apostoli, II *ad Tim.* IV *: *quam reddet Dominus, iustus iudex.* – Si autem * Vers. 8.
referatur ad mercedem, scilicet vitam aeternam, sic est ratio iusti simpliciter et aequalitas. Et ad hanc aequalitatem tendunt verba litterae, ut patet in responsione ad tertium.

Quod si quis dicere velit quod inter opus meritorium ut est a Spiritu Sancto, et Deum, est iustum simpliciter: advertat quod iustum quaeritur inter retributorem et operatorem qui remuneratur, et non inter primam causam mercedis et meriti.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM GRATIA SIT PRINCIPIUM MERITI PRINCIPALIUS PER CARITATEM QUAM PER ALIAS VIRTUTES

III *Sent.*, dist. XXX, art. 5; IV, dist. XLIX, qu. I, art. 4, qu^a 4; qu. V, art. I; *De Verit.*, qu. XIV, art. 5, ad 5; *De Pot.*, qu. VI, art. 9; *Ad Rom.*, cap. VIII, lect. V; I *Tim.*, cap. IV, lect. II; *Ad Hebr.*, cap. VI, lect. III.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur;
* Vers. 8. secundum illud Matth. XX *: *Voca operarios, et redde illis mercedem suam.* Sed quaelibet virtus est principium alicuius operis: est enim virtus
* Qu. LV, art. 2. habitus operativus, ut supra * habitum est. Ergo quaelibet virtus est aequaliter principium merendi.

2. Praeterea, Apostolus dicit, I *ad Cor.* III *: * Vers. 8.
Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem. Sed caritas magis diminuit laborem quam augeat: quia sicut Augustinus dicit, in libro *de Verbis Dom.* *, *omnia saeva et immania, facilia et prope nulla facit amor.* * Serm. LXX, al. IX, cap. III.

Ergo caritas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Praeterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiae, sive fortitudinis: sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliae virtutes principalius sunt principium merendi quam caritas.

Sed contra est quod Dominus, Ioan. xiv * [* Vers. 21.], dicit: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita aeterna; secundum illud Ioan. xvii * [* Vers. 3.]: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum* [α]. Ergo meritum vitae aeternae maxime residet penes caritatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis * [* Art. 1.] accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter, ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur; secundo vero, ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens. Et quantum ad utrumque, principalitas meriti penes caritatem consistit.

Primo enim considerandum est quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus caritatis * [* D. 309.], per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem: ad alias autem virtutes secundario, secundum quod eorum actus a caritate imperantur.

Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum quod caritas, inquantum habet ultimum finem pro obiecto, movet alias virtutes ad operandum * [* D. 1175.]. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem; ut ex supradictis * [* Qu. ix, art. 1.] patet.

Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis. Et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti. Et sic caritas non diminuit laborem: immo facit aggredi [β] opera maxima; *magna* enim *operatur, si est,* ut Gregorius dicit in quadam homilia * [* Homil. xxx in Evang.]. – Alio modo ex defectu ipsius operantis: unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit. Et talis labor diminuit meritum: et a caritate tollitur.

Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius nisi fides *per dilectionem operetur,* ut dicitur *ad Gal.* v * [* Vers. 6.]. – Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex caritate haec operetur * [* D. 882.]; secundum illud I *ad Cor.* xiii * [* Vers. 3.]: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

α) *solum... vivum.* – *Deum verum et unum* F, *Deum verum* sB, *Deum verum unum* ceteri.

β) *aggredi.* – Om. E.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI PRIMAM GRATIAM

II *Sent.*, dist. xxvii, art. 4; art. 5, ad 3; III, dist. xviii, art. 4, qu^la^ 1; dist. xix, art. 1, qu^a^ 1; III *Cont. Gent.*, cap. cxlix; *De Verit.*, qu. xxix, art. 6; *In Ioan.*, cap. x, lect. iv; *Ad Ephes.*, cap. ii, lect. iii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia ut Augustinus dicit * [* Ep. CLXXXVI, al. CVI, cap. iii.], *fides meretur iustificationem.* Iustificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest sibi mereri primam gratiam.

2. Praeterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo dono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Praeterea, apud homines aliquis potest promereri donum iam acceptum: sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus est liberalior quam homo. Ergo multo magis primam gratiam iam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiae repugnat mercedi operum; secundum illud *Rom.* iv * [* Vers. 4.]: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur [α] quasi merces operis eius. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum quod donum gratiae considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum rationem gratuiti doni. Et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiae: quia ut *ad Rom.* xi * [* Vers. 6.] Apostolus dicit, *si ex operibus, iam non ex gratia.* – Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quae donatur. Et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit proportionem naturae; tum etiam quia ante gratiam, in statu peccati,

α) *imputatur* – *ei imputatur* F, *imputatur sibi* sH; *imputatur sibi secundum gratiam* (*debitum* P) Pa. – Pro *operis*, *operum* Pa.

homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. – Postquam autem iam aliquis habet gratiam, non potest gratia iam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis, gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra * [Qu. cix.] dictum est. Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiae praecedentis, iam non erit prima. Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro *Retract.* * [Lib. I, c. xxiii.], ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat. Et ad hunc sensum videtur pertinere quod *fides iustificationem mereatur*. Sed si supponamus, sicut fidei veritas habet * [Cf. Synod. Arausic. II, cap. v.], quod initium fidei sit in nobis a Deo; iam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primae gratiae. Per fidem igitur iustificatur homo, non quasi homo credendo mereatur iustificationem: sed quia, dum iustificatur, credit; eo quod motus fidei requiritur ad iustificationem impii, ut supra * [Qu. cxiii, art. 4.] dictum est.

Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis. Non tamen ita quod prius digni fuerint: sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, *qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine* * [Iob cap. xiv, vers. 4.].

Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio. Non autem procedit a quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiae et de dono humano.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM HOMO POSSIT ALTERI MERERI PRIMAM GRATIAM

Art. seq., ad 2; II *Sent.*, dist. xxvii, art. 6; III, dist. xix, art. 5, qu^a^ 3, ad 5; IV, dist. xlv, qu. ii, art. 1, qu^a^ 1; *De Verit.*, qu. xxix, art. 7; I *Tim.*, cap. iv, lect. ii.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia Matth. ix, super illud * [Vers. 2.], *Videns Iesus fidem illorum* etc., dicit Glossa * [Ordin.]: *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena ut intus et extra sanaret hominem!* Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Praeterea, orationes iustorum non sunt vacuae, sed efficaces; secundum illud Iac. ult. * [Vers. 16.]: *Multum valet deprecatio iusti assidua.* Sed ibidem praemittitur: *Orate pro invicem ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Praeterea, Luc. xvi * [Vers. 9.] dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in aeterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam aeternam, ut supra * [Art. 2; qu. cix, art. 5.] dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere, merendo, primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ierem. xv * [Vers. 1.]: *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum:* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis * [Art. 1, 3, 4.] patet, opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem, ex vi motionis divinae: et sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui [α]: quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiae ut ipse ad vitam aeternam perveniat: et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam [β] adduceret, inquantum est caput Ecclesiae et Auctor salutis humanae; secundum illud *ad Heb.* ii * [Vers. 10.]: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, Auctorem salutis* etc.

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius: licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Ieremiae ultimo inducta.

Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiae: meritum autem condigni innititur iustitiae. Et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quae tamen non meretur secundum iustitiam; secundum illud Dan. ix * [Vers. 18.]: *Neque enim in iustificationibus nostris prosternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum quod pauperes eleemo-

α) *congrui.* – Om. F, *congruum* ceteri.

β) *alios in eam.* – *alias in eadem* E, *alios in eandem* F.

synas recipientes dicuntur recipere alios in aeterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando; vel merendo per alia bona ex congruo; vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiae quae quis in pauperes exercet, meretur recipi in aeterna tabernacula.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulis quarto, quinto et sexto, nihil occurrit scribendum, nisi quod in quarto, et clarius in sexto, apparet quod diximus * esse de mente Auctoris: scilicet quod divina motio ad meritum per gratiam, est etiam in Christo; et ut una meriti radix computata, distinguitur contra aliam, scilicet liberum arbitrium.

* Cf. art. III, Comment.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 4, ad 3; art. 6; *Ad Hebr.*, cap. VI, lect. III.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit mereri sibi ipsi [α] reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste a Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum; secundum illud Psalmi LXX *: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine.* Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

* Vers. 9.

2. Praeterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi potest mereri ut reparetur post lapsum.

3. Praeterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quae fecit, meruit sibi vitam aeternam; ut ex supradictis * patet. Sed ad vitam aeternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi [β] meruit reparationem per gratiam.

* Art. 2; qu. CIX, art. 5.

Sed contra est quod dicitur Ezech. XVIII *: *Si averterit se iustus a iustitia sua, et fecerit iniquitatem; omnes iustitiae eius quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo nihil valebunt ei praecedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum [γ].

* Vers. 24.

Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum [δ], neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest, quia ratio huius meriti dependet ex motione divinae gratiae, quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum. Unde omnia beneficia quae postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito; tanquam motione prioris gratiae usque ad hoc [ε] non se extendente.

Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum, propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur et in eo cui meretur: hic [ζ] enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum *.

* D. 888.

Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur, et similiter oratio, quia tendit ad iustitiam. Non tamen ita quod iustitiae innitatur per modum meriti: sed solum misericordiae.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte [η] merentis. Quod invenitur dum aliquis post meritum gratiae a iustitia recedit.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute [θ] vitam aeternam, nisi per actum finalis gratiae; sed solum sub conditione, *si perseverat.* – Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimae gratiae non est magis meritorius, sed minus, quam actus praecedentis [ι], propter aegritudinis oppressionem.

Unde dicendum quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam aeternam. Sed per peccatum sequens ponitur impedimentum praecedenti merito, ut non sortiatur effectum: sicut etiam causae naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

α) *mereri sibi ipsi.* – *sibi ipsi mereri* ed. *a*, *sibi mereri* P.
β) *sibi.* – Om. codices.
γ) *futurum.* – Om. sH.
δ) *futurum.* – Om. EF.
ε) *hoc.* – *haec* P.
ζ) *hic.* – *hoc* EFHIK*a*.
η) *ex parte.* – Om. E.
θ) *absolute.* – Om. E. – Pro *sed*, *scilicet* P.
ι) *praecedentis.* – *praecedentes* P*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo septimo dubium occurrit circa rationem litterae ad probandum quod nullus potest mereri ex condigno sibi reparationem post lapsum, quia scilicet motio divinae gratiae interrumpitur per lapsum. Contra hanc siquidem rationem instatur, primo, quia non exigitur ad hoc quod aliqua sit merces reddenda ex condigno, quod motio divinae gratiae non interrumpatur. Ergo ratio litterae, quae ex interruptione infert non meritum, nihil valet. – Assumptum patet: quia Iudas quandoque meruit vitam aeternam ex condigno; et tamen motio divinae gratiae fuit interrupta.

Et confirmatur. Quia tantum est dicere quod interruptio gratiae facit vel exigit aliquod non cadere sub merito condigni, quantum dicere: Nihil meremur ex condigno, nisi ad quod continuata gratia pervenimus. Quod est falsum.

II. Ad evidentiam huius difficultatis, sciendum est quod gratia dupliciter concurrit ad meritum. Primo, ut constituens hominem in statu remunerabili. Et hoc facit gratia constituendo hominem divinae naturae consortem. – Secundo, ut principium actus meritorii. Et quia secundum non solum praesupponit primum in ratione principii, sicut agere praesupponit esse; sed coexigit in ratione constituentis statum remunerabilis, ita quod nullus ex condigno meretur sibi homini, sed sibi constituto in gratia, mercedem vel praemium simpliciter: ideo de ratione meriti ex condigno sibi, est constituere mercedem debitam sibi in statu gratiae. Ita quod gratia non solum exigitur ad constituendam personam quae meretur et cui meretur, sed cui exhibendum sit praemium. Et ratio huius est universalis, quia scilicet quodlibet meritum efficit mercedem debitam sibi in solo statu digno mercede: nullus enim meretur aliquid exhibendum sibi in statu indigno mercede.

Ex hoc autem quod status dignus mercede debita merito ex condigno, constituitur gratia, sequitur quod impossibile est habere rationem mercedis debitae merito ex condigno, quod in ratione sua claudit statum oppositum, ut patet. Et quia reparatio post lapsum in ratione sua claudit subiectum in statu opposito, quia in peccato mortali per lapsum; ideo impossibile est quod reparatio post lapsum habeat rationem mercedis debitae merito ex condigno. Et hoc intendit Auctor in paucissimis verbis litterae.

III. Quod ut clarius intelligas, simul cum dictis nunc, scito interruptionem gratiae dupliciter inveniri posse. Primo, ut impedimentum ad consequendam mercedem merito debitam. Et de tali interruptione loquitur Auctor hic in responsione ad tertium. De qua etiam loquuntur obiectiones in oppositum allatae *: qua et Iudas non assecutus est vitam [* Cf. num. I.] aeternam, quam meruerat, si aliquando fuit bonus. Et talis interruptio, ut in littera dicitur, impedit consecutionem mercedis, sicut universaliter causa naturalis impedibilis, puta semen perfectum aliquanto tempore operans proprium effectum, si eradicetur vel aliter occupetur, impeditur a consecutione effectus ad quem secundum naturam suam erat ordinatum. Iam enim * dictum est quod actus meritorius [* Art. 1, 3.] est ordinatus per gratiae semen a Deo ad causandum vitam aeternam, sicut alii actus naturales ad suos terminos. Et huiusmodi interruptio per accidens se habet ad meritum et mercedem: quamvis per se se habeat ad consecutionem, utpote directe contraria illi.

Secundo autem modo invenitur interruptio ut clausa in ratione termini. Et sic est implicatio in adiecto dicere quod est *merces in statu corruptionis,* sicut dicere *lumen in opaco,* ut patet ex dictis *. Et de huiusmodi interruptione [* Num. praeced.] loquitur littera in hac ratione, quae motionem divinae gratiae interruptam per sequens peccatum, ut inclusam in ratione mercedis, affert pro causa quare non cadit reparatio post lapsum in merito.

IV. Et per hoc patet responsio ad obiecta *. Nam et vita [* Cf. num. I.] aeterna, et augmentum gratiae, et quidquid cadit simpliciter sub merito condigni, ad consecutionem quidem sui exigit continuitatem seu perseverantiam status: ad hoc autem quod sit merces debita, non. Nec interruptio quia impedit talem continuitatem, impedit reparationem habere rationem mercedis: sed quia reparatio post lapsum includit in ratione sua interruptionem, ut lumen diaphanum. Non sic autem est de vita aeterna et aliis quae meremur ex condigno.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM HOMO POSSIT MERERI AUGMENTUM GRATIAE VEL CARITATIS

II *Sent.*, dist. XXVII, art. 5; *In Ioan.*, cap. X, lect. IV.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiae vel caritatis. Cum enim aliquis acceperit praemium quod meruit, non debetur ei alia merces: sicut de quibusdam dici-
[* Vers. 5.] tur Matth. VI *: *Receperunt mercedem suam.* Si igitur aliquis mereretur augmentum caritatis vel gratiae, sequeretur quod, gratia augmentata, non posset ulterius expectare aliud praemium. Quod est inconveniens.

2. PRAETEREA, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel caritas, ut
[* Art. 2, 4.] ex supradictis * patet. Ergo nullus potest maiorem gratiam vel caritatem mereri quam habeat.

3. PRAETEREA, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel caritate procedentem: sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam aeternam. Si igitur augmentum gratiae vel caritatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum caritate informatum aliquis meretur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens: dicitur enim II *ad Tim.* I *: *Scio cui credidi, et certus*
[* Vers. 12.] *sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel caritas augeretur. Quod videtur
[α] esse [α] inconveniens: cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, *super Epist. Ioan.* *, quod *caritas meretur augeri, ut au-* [* Ep. CLXXXVI, al. CVI, cap. III.]
cta mereatur perfici. Ergo augmentum caritatis vel gratiae cadit sub merito.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum [* Art. 3, 6, 7.] est, illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiae se extendit. Motio autem alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiae est vita aeterna: progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis vel gratiae, secundum illud *Prov.* IV *: *Iustorum semita quasi lux* [* Vers. 18.]
splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem, qui est dies gloriae. Sic igitur augmentum gratiae cadit sub merito condigni.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod praemium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus: scilicet ultimus; et medius, qui est et principium et terminus. Et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod augmentum gratiae non est supra virtutem praeexistentis gratiae,

---

α) *esse.* – Om. *Pa.*

licet sit supra quantitatem ipsius: sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

AD TERTIUM DICENDUM quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae, sicut et gratiae consummationem, quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore*; cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum. * D. 881.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo octavo eiusdem quaestionis, nota quod Auctor uti videtur gratia quasi motore, in principio corporis articuli, quia gratia est velut organum seu medium quo Spiritus Sanctus movet nos: ac per hoc, eadem motio attribuitur Spiritui Sancto et gratiae, et ad idem se extendere dicitur.

II. In responsione ad secundum eiusdem articuli, dubium occurrit duplex: primo, circa id quod dicitur; secundo, circa id quod supponitur. Falsum quidem videtur quod augmentum gratiae sit supra quantitatem, et non supra virtutem praeexistentis gratiae. Nam *in his quae non mole magna sunt, idem est maius et melius*, ut Augustinus dicit *. Et constat quod in maiori quantitate gratiae est maior virtus quam in minori. Ac per hoc, augmentum gratiae, sicut excedit quantitatem, ita excedit virtutem praeexistentis gratiae. Non sic autem est de semine et arbore, et animali parvo crescente in magnum; in quibus virtus augmentativa distinguitur a quantitate perfecta, ad quam movet.

* *De Trin.*, lib. VI, cap. VIII.

Falsum quoque suppositum videtur, scilicet quod gratia augeat seipsam: cum solus Deus effective causet et augeat gratiam.

III. Ad hoc dicitur quod, quia augmentum non nisi metaphorice in formis extra quantitatem dicitur; est enim motus intensionis augmentatio gratiae, sicut et aliarum formarum: ideo non oportet hoc attendere quod, sicut animal aut animatum auget seipsum, ita gratia auget seipsam, ut de semine et arbore similitudo affertur. Sed in huiusmodi augmento gratiae, quae vere intensio est, attendendum est quod causa agens, quae efficit formam in subiecto disposito, auget eam mediante seipsa cooperante per actum suum ad disponendum capaxque reddendum subiectum maioris gratiae, et ad faciendum sibi debitum, idest merendum, huiusmodi augmentum. Et licet augmentum gratiae sit maioris quantitatis ac virtutis quam gratia praeexistens, ut manifeste patet cum augetur usque ad consummationem patriae; non tamen excedit efficaciam gratiae praeexistentis in disponendo ac merendo eam, sed est proportionatus terminus illius. Et hoc est non excedere illam in virtute, quamvis in quantitate.

Unde obiectio primi dubii in aequivoco laborat. Nam dupliciter intelligi potest esse supra virtutem: uno modo, habere maiorem virtutem; alio modo, esse improportionatum effectum seu terminum illius virtutis. Et in secundo sensu sumitur in littera, non in primo: quia primus coincidit cum alio membro litterae, scilicet esse supra quantitatem; nam eiusdem rationis est esse supra quantitatem et virtutem, in primo sensu.

IV. Ad secundum dicitur quod littera non supponit gratiam augere seipsam: sed ita se habere ad augmentum suum causandum, ac si causaret illud, sicut actus habitus acquisiti auget ipsum. Et hoc est verum. Quoniam in solo actu gratiae augetur gratia; qui ita se habet ad augmentum, quod si esset causabile per actum nostrum, tunc causaretur. Statuit siquidem tunc Deus augmentum causare, quando vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestate.

Et haec dicta sunt de gratia inquantum efficiente augmentum: ut exponeretur etiam verbaliter responsio ad secundum. Sed loquendo de gratia ut merente augmentum, quomodo loquitur totus articulus, et argumentum secundum: facilius patet meritum augmenti non esse supra virtutem gratiae modo exposito; et non praesupponi augmentum fieri a gratia, sed meritum illius ex condigno esse a gratia.

V. In responsione ad tertium, adverte quod Auctor, qui in II *Sent.*, dist. XXVII, qu. I, art. 5, augmentum gratiae consideravit solum ut effectum gratiae, et propterea posuit ipsum ut praemium concomitans actum meritorium; hic, perspicacius intuitus augmentum esse terminum medium motus meritorii, posuit ipsum esse praemium redditum merito directe, sicut et vitam aeternam. Et propterea licet ibi, in resp. ad 2, non posuerit quolibet actu meritorio mereri nos augmentum gratiae; hic hoc affirmat, suo tamen tempore reddendum, cum scilicet aliquis fuerit sufficienter dispositus ad augmentum gratiae. Quod tunc solum est, *cum aliquis ita utitur accepta gratia secundum proportionem virium suarum, ut in nullo gratiae Dei desit per negligentiam*, ut ibidem Auctor dicit.

ARTICULUS NONUS

UTRUM HOMO POSSIT PERSEVERANTIAM MERERERI

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent: alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis Dominicae, ut Augustinus exponit, in libro *de Bono Persever.* * Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

* Cap. II sqq. - Cf. *de Corrept. et Grat.*, cap. VI.

2. PRAETEREA, magis est non posse peccare quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam aeternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet: quod est perseverare.

3. PRAETEREA, maius est augmentum gratiae quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiae, ut supra * dictum est. Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet. * Art. praeced.

SED CONTRA EST quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam. Nec potest dici quod hoc fiat [a] propter impedimentum peccati: quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiae; ita quod, si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum

a) *fiat.* - *fuit* ABCDEFGIL*a*, *fuerit* H.

et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo. Uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam: quod erit in gloria. Alio modo, ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque in finem. Sicut autem ex dictis * patet, illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus: non autem id quod comparatur ad praedictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito: perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur.

* Art. 5, 8.

Ad primum ergo dicendum quod etiam ea quae non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur: ut patet per Augustinum *, super illud Ioan. IX *: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit;* alioquin frustra dixisset publicanus: *Deus, propitius esto mihi peccatori,* ut dicitur Luc. XVIII *. Et similiter perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

* Tract. XLIV *in Ioan.* * Vers. 31. * Vers. 13.

Ad secundum dicendum quod perseverantia quae erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus: non autem perseverantia viae, ratione praedicta *.

* In corpore.

Et similiter dicendum est ad tertium, de augmento gratiae: ut per praedicta * patet.

* Ibid., et art. praeced.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo nono eiusdem quaestionis, dubium statim occurrit circa rationem litterae quare perseverantia non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, etc. Si enim haec ratio valet, augmentum gratiae non caderet sub merito: quia dependet solum ex motione divina. Nec valet dicere quod dependet ex nobis dispositive: quia etiam perseverantia dependet ex nobis dispositive.

Ad hoc dicitur quod ratio litterae non consistit in dependentia solum ex motione divina effective; sed consistit in hoc quod dependet solum ex motione divina quae est principium gratiae. Ita quod, duobus existentibus membris distinctionis in littera, scilicet esse terminum, et esse principium actionis gratiae; et primo cadente sub merito, secundo non: cum perseverantia viae consistat in primo solum, ita quod ly *solum* excludit ab opposito membro, scilicet terminare motionem; consequens est quod perseverantia viae non cadit sub merito. Et ex hoc apparet differentia inter augmentum gratiae et perseverantiam viae. Quia licet conveniant in hoc quod utrumque ex solo Deo dependet effective, differunt tamen in hoc, quod augmentatio est talis actio Dei quae habet terminum terminantem motum gratiae prius datae, ut patet: perseverantia vero, quia consistit in sola gratiae conservatione, et conservatio gratiae nihil aliud est quam productio eius continuata seu non interrupta, nullum habet terminum novum qui sit terminus motus gratiae iam existentis. Constat enim quod ipsa prima gratia, non novo modo se habens, sed eodem modo se habens, terminat conservationem. Et ideo non cadit sub merito.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM TEMPORALIA BONA CADANT SUB MERITO

IIª IIªᵉ, qu. CXXII, art. 5, ad 4; III Part., qu. LXXXIX, art. 6, ad 3; *De Pot.*, qu. VI, art. 9.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut praemium iustitiae, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces iustitiae, ut patet *Deut.* XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Praeterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia. Dicitur enim *Exod.* I *: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, aedificavit illis domos*; ubi Glossa Gregorii* dicit quod *benignitatis earum merces potuit in aeterna vita retribui: sed pro* [α] *culpa mendacii, terrenam recompensationem accepit.* Et Ezech. XXIX * dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei;* et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

* Vers. 21. * Cf. *Moral.*, lib. XVIII, cap. IV. * Vers. 18 sqq.

3. Praeterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus poenis: sicut patet de Sodomitis, *Gen.* XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contra est quod illa quae cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos; secundum illud *Eccle.* IX *: *Universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

* Vers. 2.

Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est praemium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex: unum simpliciter, et aliud secundum quid. Simpliciter quidem bonum hominis [β] est ultimus finis eius, secundum illud Psalmi LXXII *: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est:* et per consequens omnia illa quae ordinantur ut ducen-

* Vers. 28.

α) *pro.* – Om. Pa.

β) *Simpliciter quidem bonum hominis.* – *Bonum hominis simpliciter* Pa.

tia ad hunc finem. Et talia simpliciter cadunt sub merito. – Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis, est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum aliquid [γ] bonum. Et huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est quod, si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam, secundum hoc directe et simpliciter cadunt sub merito: sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem, post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam. Et intantum sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Unde dicitur in Psalmo *: *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono;* et alibi *: *Non vidi iustum derelictum.*

* Ps. xxxiii, vers. 11.
* Ps. xxxvi, vers. 25.

Si autem considerentur huiusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid. Et ita [δ] non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid: inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente. Ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, sicut supra * dictum est; ita temporalia bona in se considerata habeant [ε] rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

* Art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, *Contra Faust.*, libro IV *, *in illis temporalibus promissis figurae fuerunt futurorum spiritualium, quae implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitae praesentis inhaerebat: et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

* Cap. II.

Ad secundum dicendum quod illae retributiones dicuntur esse divinitus factae secundum comparationem ad divinam motionem: non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis. Praecipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. – Similiter etiam obstetrices, licet habuerunt bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis: inquantum per ea non adiuvantur ad consecutionem vitae aeternae. Iustis autem, qui per huiusmodi mala iuvantur, non sunt poenae, sed magis medicinae, ut etiam supra * dictum est.

* Qu. lxxxvii, art. 7 sq.

Ad quartum * dicendum quod omnia aeque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium. Sed non quantum ad finem: quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

* Arg. *Sed contra.*

Et haec de moralibus in communi dicta sufficiant.

γ) *aliquid.* – *quid* PsH et *a*; *secundum aliquid... merito simpliciter* om. pH.
δ) *Et ita.* – *Et* E, *Sic* K.
ε) *habeant.* – *habent* codices et *a*. – Pro *habito*, *vel habito* ABCDEGHIL.

Commentaria Cardinalis Caietani

In articulo decimo eiusdem quaestionis, et ultimo totius libri huius, nota tria. Primo, quod cum dicitur omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum ad beatitudinem post primam gratiam, cadere sub merito simpliciter, intelligendum est de omnibus habentibus rationem termini: ne sit quaestio de conservatione et perseverantia; quae tamen ad primam gratiam spectare dici possunt.

Secundo, quod sicut bonum est duplex, simpliciter et secundum quid, ita meritum. Et merito simpliciter, quod est meritum gratiae, respondet bonum simpliciter: merito secundum quid respondet bonum secundum quid, scilicet bonum temporale secundum se.

Tertio quod, quemadmodum in merito simpliciter invenitur prima radix ordinatio divina per gratiae donum, et secunda liberum arbitrium; ita in merito secundum quid invenitur ordinatio divina, non per gratiam, quia non est aliquid excedens naturam, sed per propositum consequendi illud temporale; et liberum arbitrium operans pro consecutione illius. Ut sic sit meritum secundum quid hominis apud Deum proportionaliter sicut meritum simpliciter; et merces ab eodem reddatur, qui tanta bonitate affluit, ut etiam inter malas nostras voluntates, gaudeat se ordinare opera quae remuneret. Cui sit honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

Et haec quoad praesentis operis expositionem, secundum proprii ingenioli facultatem, dicta sunt ad exaltationem veritatis et doctrinae divi Thomae. Romae, anno salutis mdxi, aetatis vero meae xliii, die xxix mensis Decembris. Deo, divae Mariae, divo Thomae, universaeque caelesti curiae gratias. Amen.

INDEX

EORUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

PRIMA SECUNDAE

SUMMAE THEOLOGIAE

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS

CARDINALIS CAIETANI

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

De causa peccati quae est malitia.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA

De causis exterioribus peccati. Et primo, ex parte Dei.

QUAESTIO OCTOGESIMA

De causa peccati ex parte diaboli.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

De causa peccati ex parte hominis.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

De originali peccato quantum ad suam essentiam.

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA.

De subiecto originalis peccati.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUARTA

De causa peccati secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUINTA

De effectibus peccati. Et primo, de corruptione boni naturae.

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

De macula peccati.

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

De reatu poenae.

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

De peccato veniali et mortali.

QUAESTIO CENTESIMAPRIMA

De praeceptis caeremonialibus secundum se.

QUAESTIO CENTESIMASECUNDA

De caeremonialium praeceptorum causis.

QUAESTIO CENTESIMATERTIA

De duratione praeceptorum caeremonialium.

QUAESTIO CENTESIMAQUARTA

De praeceptis iudicialibus.

QUAESTIO CENTESIMAQUINTA

De ratione iudicialium praeceptorum.

QUAESTIO CENTESIMASEXTA

De lege evangelica, quae dicitur lex nova, secundum se.

QUAESTIO CENTESIMASEPTIMA

De comparatione legis novae ad veterem.

QUAESTIO CENTESIMAOCTAVA

De his quae continentur in lege nova.

QUAESTIO CENTESIMANONA

De necessitate gratiae.

QUAESTIO CENTESIMADECIMA

De gratia Dei quantum ad eius essentiam.

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA

De divisione gratiae.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA

De causa gratiae.

QUAESTIO CENTESIMADECIMATERTIA

De effectibus gratiae.
Et primo, de iustificatione impii.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUARTA

De merito.

IMPRIMATUR

Fr. Raphael Pierotti Ord. Praed. S. Pal. Ap. Magister.

IMPRIMATUR

Iulius Lenti Patr. Constantinop. Vicesgerens.